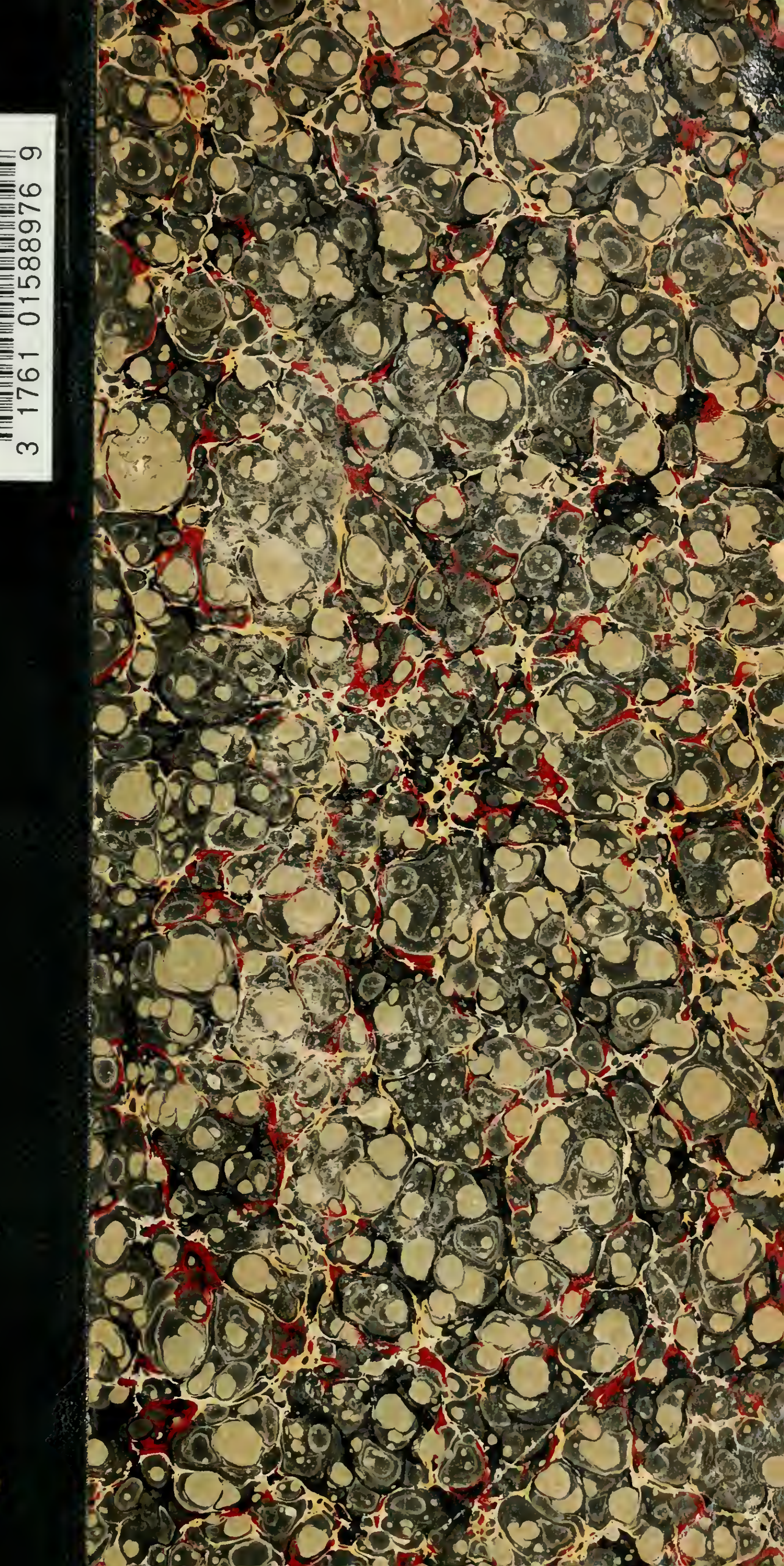
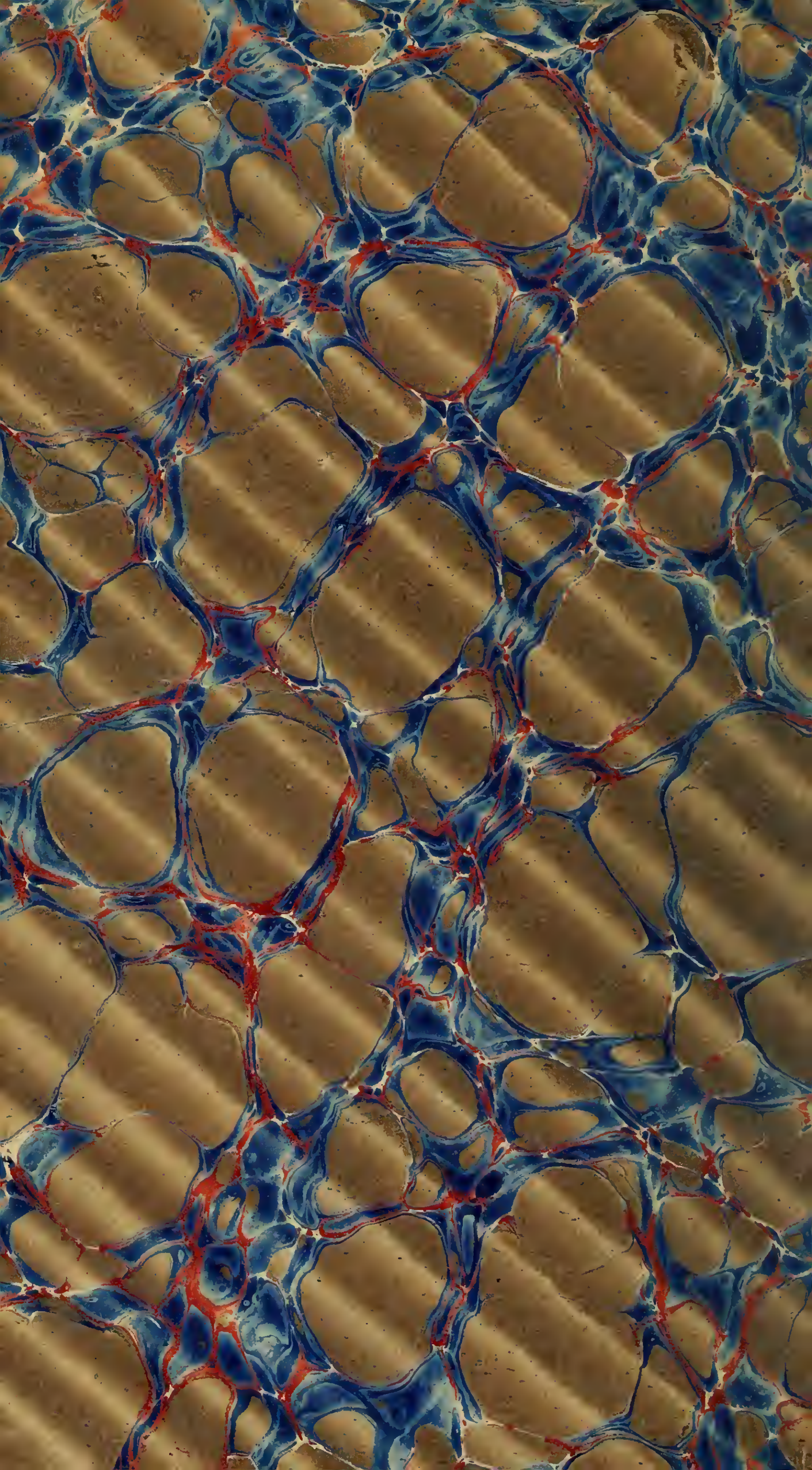
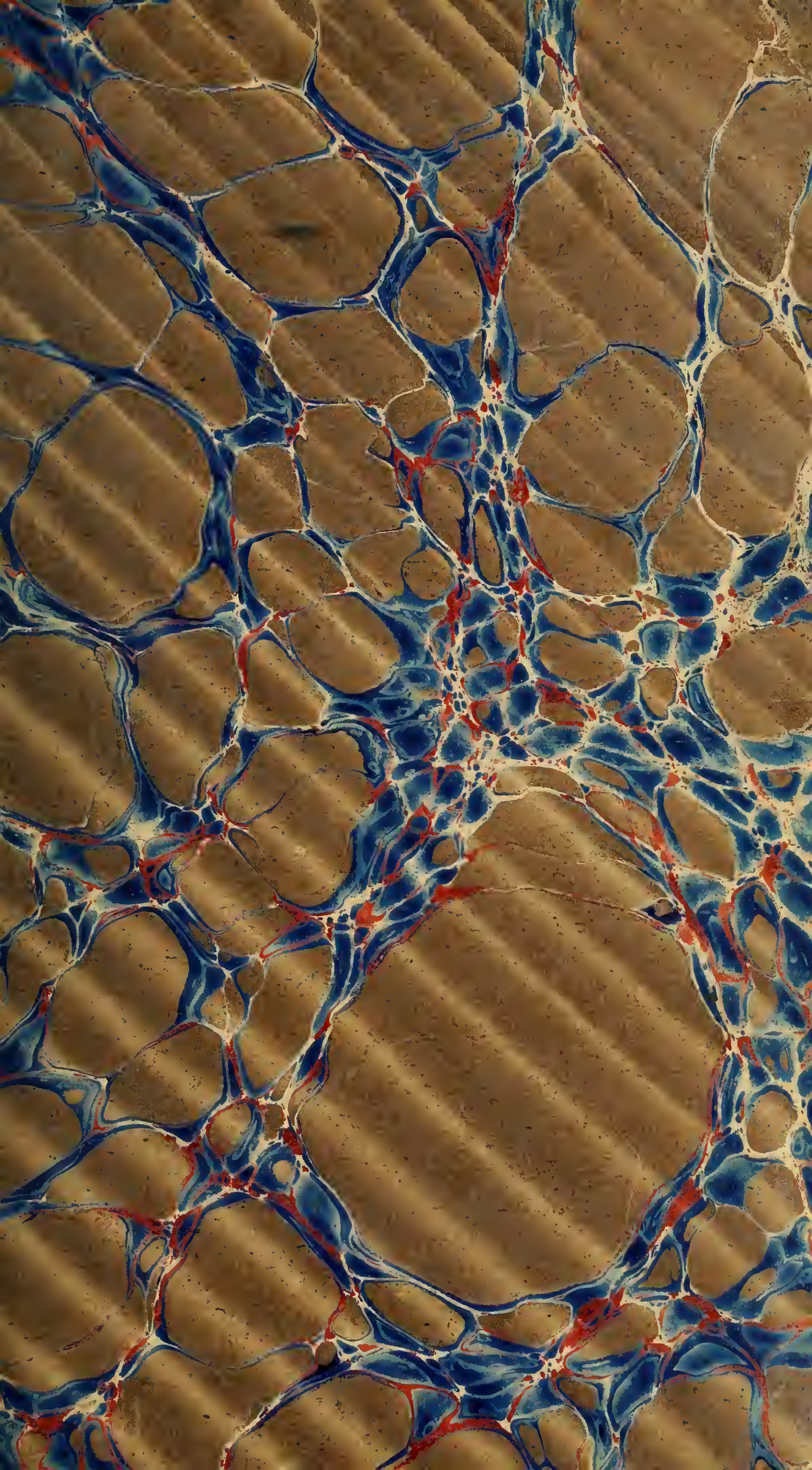






L'ÉVOLUTIONNISME

DES

IDÉES-FORCES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Philosophie de Platon, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française, 2e édition. 4 vol. in-18 (Hachette). 14 fr.

— Tome premier : *Théorie des idées et de l'amour.* 3 fr. 50 c.

— Tome deuxième : *Esthétique, morale et religion platoniciennes.* 3 fr. 50 c.

— Tome troisième : *Histoire de la philosophie platonicienne ; ses rapports avec le christianisme.* 3 fr. 50 c.

— Tome quatrième : *Essais de philosophie platonicienne*, revus et augmentés. 3 fr. 50 c.

La Philosophie de Socrate, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, 2 vol. in-8o (Alcan). 16 fr.

La Liberté et le déterminisme, 2e édition. 1 vol. in-8o (Alcan). 7 fr. 50 c.

Critique des systèmes de morale contemporains, 2e édit. 1 vol. in-8o (Alcan). 7 fr. 50 c.

L'Idée moderne du droit, 2e édition. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50 c.

La Science sociale contemporaine, 2e édition. 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50 c.

La Propriété sociale et la démocratie, 1 vol. in-18 (Hachette). 3 fr. 50 c.

Histoire générale de la philosophie, 1 vol. in-8o (Delagrave). 5e édition. 6 fr.

Extraits des grands philosophes, 1 vol. in-8o (Delagrave). 6 fr.

La Morale, l'art et la religion d'après Guyau. 1 vol. in-8o (Alcan), avec portrait de Guyau. 3 fr. 75 c.

Psychologie des idées-forces, 2 vol. in-8o (Alcan). (*Sous presse.*)

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE Ve EUG. BELIN ET FILS

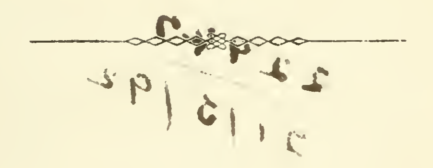
L'ÉVOLUTIONNISME

DES

IDÉES-FORCES

PAR

ALFRED FOUILLÉE



PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1890

INTRODUCTION

PRINCIPES GÉNÉRAUX D'UN ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

I

NOTION GÉNÉRALE DE LA DOCTRINE DES IDÉES-FORCES

On est porté de nos jours à étudier l'évolution sans y introduire aucun facteur de l'ordre mental : les faits psychiques, sentiments, pensées, désirs, n'apparaissent que comme des « résultats collatéraux » sans influence propre, des phénomènes surajoutés et superficiels, incapables de contribuer en rien au cours des choses. Telle est la conception à laquelle se sont arrêtés Bain, Maudsley, Huxley, Spencer lui-même dans sa grande construction philosophique. Si ce sont les vues d'ensemble, comme a dit un de nos écrivains, « qui distinguent les esprits supérieurs », ce sera sans doute l'honneur de Spencer de n'avoir poursuivi rien moins que l'esquisse et même le développement général de « la science unique ». Mais en fait, chez Spencer,

la théorie de l'évolution manque d'unité. Comme l'ont bien vu la plupart des critiques, elle laisse l'esprit en présence de trois termes dont le lien échappe : d'abord un inconnaissable, puis deux séries de faits connaissables (faits physiques et faits psychiques) dont la seconde vient se surajouter on ne sait comment à la première, au moment de l'évolution où, dans la matière jusqu'alors insensible, un changement à vue fait surgir des êtres sentants. La vie et le sentiment ne vont point *pari passu*, car, avant ce que l'on pourrait appeler l'« époque » psychologique de l'histoire universelle, Spencer admet un âge biologique d'une longueur indéterminée pendant lequel il n'y a pas eu, selon lui, la moindre lueur de sentiment chez les animaux inférieurs, à plus forte raison chez les végétaux, parce qu'il leur manque « un système nerveux ». Le résultat de cette philosophie par tronçons, chez un esprit visant à la synthèse et à l'unification du savoir, c'est de ne plus laisser place qu'à deux hypothèses, qu'il rejette cependant toutes les deux : le dualisme spiritualiste ou le monisme matérialiste. — Vous reconnaissez en maint endroit, lui diront les spiritualistes, que le sentiment et la pensée ne peuvent se déduire des phénomènes mécaniques; donc, quand la pensée apparaît, c'est qu'elle vient d'ailleurs et d'en haut, comme un rayon vivifiant descendu d'un monde supérieur, comme un prin-

cipe différent de la matière qu'il anime. — Et les matérialistes diront à leur tour : — Vous admettez dans d'autres endroits, contradictoires d'ailleurs avec les premiers, que les faits physiques sont transformables en faits mentaux, qu'ils « se dépensent » pour les produire, que l'inconscient peut s'organiser en conscience; reconnaissez donc que le mental peut être un des effets accidentels du physique, que l'épiphénomène de la pensée peut naître d'une rencontre heureuse de phénomènes physiques, comme jaillit de la rencontre du zinc et de l'acide, dans la pile, le courant électrique qui vient se manifester en une visible étincelle. — Ainsi l'évolutionnisme, tel que Spencer l'a exposé, demeure partagé en sens contraires, tantôt panthéistique, tantôt matérialiste, tantôt spiritualiste, tantôt criticiste, positiviste, agnosticiste. Les facteurs de l'ordre mental étant entièrement éliminés du nombre des facteurs primitifs et actifs de l'évolution, il en résulte, en premier lieu, un infranchissable hiatus entre l'inorganique et la vie, en second lieu, un hiatus plus infranchissable encore entre la vie et la pensée, entre la biologie et la psychologie.

La conséquence finale à laquelle aboutit tout évolutionnisme exclusivement mécaniste est la théorie de l'homme automate, où les faits de conscience et les idées ne sont plus que des reflets sans aucune efficace. Il y a déjà quelques

années que Huxley, commentant la célèbre doctrine de Descartes sur l'automatisme des bêtes, montrait à ses auditeurs une grenouille privée de ses hémisphères cérébraux et accomplissant néanmoins des prodiges d'équilibre pour se maintenir sur la main sans tomber, malgré les mouvements de la main tournants en divers sens. Si la grenouille était philosophe, ajoutait spirituellement Huxley, elle pourrait raisonner de la manière suivante : « Je me sens mal à l'aise et en train de glisser; je pose donc mes pattes en avant pour me garantir. Sachant que je vais tomber si je ne les pose pas plus loin encore, je les assure de nouveau, et ma volonté amène tous ces beaux ajustements dont le résultat est de m'installer en sûreté. » Mais, concluait Huxley, si la grenouille raisonnait ainsi, elle serait dans l'erreur, car, en fait, elle accomplit toutes ces choses absolument aussi bien sans avoir ni raison, ni sensation, ni idée d'aucun genre : les animaux sont donc des automates, mais des automates conscients.

L'homme, que Descartes avait eu soin de placer à part, rentre naturellement dans la définition générale. Toute une école de psychologues contemporains nous répète que l'automatisme des actions réflexes, déjà décrit par Descartes sous le nom de *undulatio reflexa*, explique tout ce que notre suffisance attribue à l'action de nos

idées, de nos sentiments, de nos volontés. La forme du problème est nouvelle, le problème est ancien. Si nous pouvions nous transporter plus de deux mille ans en arrière chez les Grecs, au temps de Socrate, et assister aux derniers entretiens du sage dans sa prison, nous entendrions ce même problème posé et deux solutions indiquées, l'une toute mécanique, l'autre psychologique. Socrate, en effet, disait que les partisans du mécanisme universel, si on leur demandait pourquoi il était assis dans sa prison, prêt à boire la ciguë, ne manqueraient pas de répondre : — C'est que les muscles de Socrate, agissant de telle manière sur ses os et sur ses membres, aboutissent à telle et telle situation de son corps. — Et Socrate ajoutait : — La vraie raison, c'est que j'ai l'idée du bien, et j'aime mieux mourir que vivre infâme et parjure.

Nos savants d'aujourd'hui, s'ils n'étaient retenus par quelque respect, ne manqueraient pas de comparer ici Socrate à la grenouille-philosophe de Huxley et de dire : — La cause que vous invoquez n'en est pas une. Vous êtes victimes d'une illusion quand vous croyez accomplir un acte sous l'influence d'une idée, d'un sentiment, d'une volition : vous prenez le reflet du mécanisme pour le ressort. Illusion naturelle et universelle, nous en convenons. Nous croyons tous, par exemple, choisir nos mets par anticipation du *plaisir;* nous nous imaginons que le *sentiment* de satisfaction ou de dégoût sert

à régler notre choix; nous croyons que toutes nos actions volontaires sont aussi causées par quelque *désir*. Mais le désir et l'aversion, le plaisir et la peine sont les simples *indices* psychologiques de mouvements corporels qui ont seuls l'efficacité. Si donc vous demandez : — Mon sentiment de faim ou de soif a-t-il quelque part dans mes mouvements pour manger ou boire? le sentiment de l'honneur et du devoir avait-il quelque part dans le mouvement de Socrate pour saisir la coupe et boire la ciguë, ou ce résultat aurait-il eu lieu quand même il n'aurait existé aucun sentiment de ce genre?— Spencer répondra par l'affirmative, avec Huxley, Bain et Maudsley. Les faits de conscience sont des « aspects subjectifs et accessoires » de l'automate vivant. Supprimez le plaisir, la douleur, le désir, l'idée, et le mécanisme de la vie se développera de la même manière, par l'effet des forces purement naturelles; l'animal-machine et l'homme-machine fonctionneront avec la même précision mathématique; seulement on pourra dire d'eux avec raison ce que Malebranche disait à tort de son chien : « Cela ne sent pas. » Nous, nous sentons (comme le chien de Malebranche, d'ailleurs), et nous pensons même; qu'en faut-il conclure, sinon que nous sommes des « automates conscients » ? Ainsi, dans cette philosophie, la conscience est le paralytique et le corps est l'aveugle; seulement l'aveugle marche comme s'il y voyait clair et le paralytique

a beau y voir, il ne conduit point l'aveugle, qui marcherait tout aussi bien sans lui.

En opposition à ce dualisme de « l'automate matériel » et de « l'aspect mental », que Spencer couronne d'un monisme transcendant, nous essaierons d'établir les principes d'un évolutionnisme vraiment moniste, mais immanent et expérimental. Nous l'avons appelé, pour en marquer le caractère propre, philosophie des idées-forces. Si nous avons adopté cette expression très générale d'*idée-force*, c'est précisément pour y envelopper tous les modes d'influence possible que l'idée peut avoir, en tant que *facteur*, *cause*, *condition de changement pour d'autres phénomènes*, etc., en un mot toutes les formes d'efficacité quelconque, par opposition aux idées-reflets, aux idées-ombres qui n'entrent pour rien dans le résultat final et n'en sont que des *symboles* ou des *aspects*. En outre, nous prendrons le mot d'*idée* ou de *pensée* au sens cartésien, comme exprimant les *états de conscience* non seulement avec leur côté intellectuel, mais aussi avec le *sentiment* et l'*appétition* qui en sont inséparables. L'*idée*, au sens le plus étroit, est une *représentation* intérieure de ce qui est ou peut être, un état de conscience représentatif d'un objet; elle est, dirait Spinoza, un mode de la *pensée*. Mais on peut aussi prendre le mot *idée* en un sens assez large pour em-

brasser tous les états de conscience actuellement ou virtuellement réfléchis sur eux-mêmes. Ces deux sens du mot *idée* sont nécessairement liés. Dès qu'un état de conscience est saisi comme distinct par la conscience même, fût-il une émotion de plaisir ou de douleur, fût-il une impulsion, une appétition, une volition, il devient *forme* de conscience susceptible de *réflexion* sur soi (εἶδος); en outre, tout état de conscience ainsi *aperçu* existe plus ou moins pour un *sujet* et est plus ou moins représentatif d'*objets* : nous n'avons pas de plaisirs ni de peines, encore moins d'appétits, sans une représentation quelconque. Il est donc parfaitement rigoureux d'appeler *idées* tous les états de conscience en tant qu'inséparables de quelque *représentation* qui leur donne une *forme*, un *objet*, et les rend susceptibles de *réflexion sur soi* dans le *sujet* conscient.

La question est alors de savoir si la représentation de ce qui est ou peut être, si, plus généralement, la conscience ou la réflexion a une efficacité pour modifier ce qui est et faire exister ce qui peut être. De plus, puisque la représentation proprement dite enveloppe toujours l'image de quelque objet ayant un rapport avec le temps et avec l'espace, formes universelles de la représentation même, il s'agit de savoir si toute idée n'enveloppe pas la perception plus ou moins confuse d'un changement dans le temps et dans l'espace,

d'un mouvement en train de se modifier sous l'influence combinée de notre effort et du milieu résistant. L'idée serait ainsi la révélation intérieure d'une énergie et de son point d'application, d'une puissance et d'une résistance, d'une force en *action* ou d'une motion actuelle. De plus, l'apparition de l'idée marquerait une *réaction* capable de changer le cours des choses tel qu'il eût été sans elle et sans ses conditions indivisiblement physiques et psychiques.

Le but de ce livre est de montrer qu'en effet la révélation de ce qui *est*, *peut* être ou *doit* être, rend possible et même commence actuellement la modification de ce qui est, la réalisation de ce qui peut être ou de ce qui doit être.

La force que nous attribuons ainsi aux idées ne consiste pas à *créer* des *mouvements* nouveaux ni même des *directions* nouvelles de mouvements qui ne résulteraient pas des mouvements antérieurs *une fois donnés;* mais il s'agit de savoir si, dans la réalité, nos mouvements peuvent être *donnés* sans des conditions psychiques en même temps que mécaniques, et si l'abstraction des facteurs psychiques, légitime en physiologie, est légitime en philosophie. L'idée, avec les représentations, sentiments et désirs qu'elle enveloppe, est une rencontre de l'intérieur et de l'extérieur; elle est une forme que prend l'intérieur par l'action de l'extérieur et par la réaction propre de la con-

science ; elle implique donc des mouvements et n'agit pas par le dehors, du haut d'une sphère spirituelle, sur le cours matériel des choses ; mais elle n'en agit pas moins. Elle est même, à notre avis, l'intuition du ressort qui se développe au dedans de nous, et cette intuition, loin d'être un éclairage passif, est la conscience de la réaction exercée par l'ensemble de notre être, réaction dont les mouvements cérébraux ne sont qu'un *extrait* et un *effet* partiel. Il y a en nous un total d'activité dont nous abstrayons les mouvements comme étant ce qui donne prise à la représentation, au calcul, à la science positive ; mais les lois du mouvement ne sont ni les lois *internes* ni les lois *primordiales;* elles sont un fragment et non le tout, un résultat, non un principe. Les lois psychiques sont plus radicales que les lois physiques, parce qu'elles se ramènent à l'*appétition* et que l'appétition est, pour le philosophe, une raison plus profondément explicative que les formules de la mécanique ; c'est une ouverture sur le dedans des êtres et non plus sur leur dehors. Physiquement, il y a une loi qui relie le mouvement de nos membres à l'activité cérébrale et qui fait que cette activité transforme le mouvement moléculaire de tension en mouvement de translation : l'activité cérébrale est une force mécanique ; psychologiquement, il y a une loi qui relie la volition à la pensée et au sentiment : l'activité

consciente est une force psychique. De plus, cette seconde force est l'intérieur de l'autre, ou plutôt elle est la seule force proprement dite, car, mécaniquement, il n'y a point de forces, il n'y a que des mouvements et des formules mathématiques exprimant la succession de ces mouvements. L'efficace, la causalité efficiente, l'action, la force, tout cela est en dehors de la mécanique comme de la logique, et ne peut être conçu que comme psychique. Voilà pourquoi, donnant le nom d'idées à tous les états de conscience qui existent plus ou moins pour le sujet et sont plus ou moins représentatifs d'objets, nous aurons le droit de dire les *idées-forces,* si nous parvenons à dégager le ressort interne, à la fois appétitif et représentatif, du mécanisme dont la science décrit les effets externes. Tandis que, pour les systèmes purement mécanistes, la force de l'idée n'est qu'une *apparence,* — l'apparence que prend au sein de la conscience le mécanisme inconscient de l'univers, — la force de l'idée sera pour nous la conscience même de la réalité agissante, qui est de nature appétitive et perceptive, par conséquent mentale.

On voit le haut intérêt philosophique de la question que nous voulons résoudre : il importe de savoir si les états de conscience et les idées où ils se réfléchissent sont en effet des facteurs contribuant à l'évolution mentale et même à

l'évolution physique considérée dans ses éléments primordiaux ; ou si, au contraire, toute la *causalité* et toutes les *conditions* des phénomènes résident uniquement dans un mécanisme étranger à la conscience. Nous allons voir que la valeur de la psychologie dépend de cette question ; que, d'autre part, toute la métaphysique y est intéressée ; enfin, que la morale et la science sociale ne sauraient être les mêmes quand on considère les faits de conscience comme des reflets sans action propre, ou, au contraire, comme les formes conscientes d'une activité qui est en travail dans le monde entier.

II

IMPORTANCE DE LA QUESTION DES IDÉES-FORCES POUR LA PSYCHOLOGIE

En psychologie, deux grandes doctrines sont en présence : l'une admet une activité quelconque d'ordre mental; l'autre place toute l'activité dans l'organisme, dont les états de conscience et surtout les idées ne sont plus que des reflets successifs, sans lien réel entre eux, sans action réelle l'un sur l'autre, à plus forte raison sans action réelle sur le milieu extérieur.

Examinons sur quoi se fonde cette psychologie des idées-reflets. Trois ordres de considérations, mis en lumière par la psychologie et par la physique modernes, ont apporté dans la question des éléments nouveaux, dont l'interprétation nous paraît abusive et inexacte.

I. — En premier lieu, on a appliqué à la psychologie la théorie biologique de l'évolution; mais l'essentiel est de savoir quel doit être ici le point de départ et quel est

le point d'arrivée. Le point de départ est-il un réflexe purement mécanique? Le point d'arrivée est-il une simple représentation inactive dans un appareil enregistreur? C'est à l'acte réflexe que beaucoup de physiologistes et même de psychologues demandent aujourd'hui l'origine des faits de conscience : pensées, émotions, désirs. Ils croient avoir ainsi trouvé le phénomène vraiment élémentaire auquel se réduirait la complication de nos états intérieurs. Qu'est-ce pour eux que la pensée? Une action réflexe encore lente, qui prend le temps de se sentir elle-même ou de se raisonner. Qu'est-ce que l'émotion et la volonté? Des actions réflexes encore mal organisées, qui s'attardent dans la région de la conscience avant d'avoir acquis la sûreté mécanique de l'inconscient. En d'autres termes, la pensée, le sentiment, le désir sont du mécanisme encore « imparfait » qui ne doit sa conscience de soi qu'à sa lenteur. Voyez l'aile d'un moucheron qui bat trois ou quatre cents fois en une seconde : voilà l'idéal; le moucheron n'en sait rien, et c'est pour cela même que le battement de son aile est un éclair. — Telle est la doctrine en faveur, selon laquelle le réflexe purement mécanique, en se compliquant, serait devenu le mouvement appétitif. Mais on peut concevoir au contraire que le mouvement appétitif, en se consolidant, en se réduisant de plus en plus

à sa partie mécanique, soit devenu, par habitude d'abord, puis par hérédité, l'action réflexe purement automatique des physiologistes. En ce cas, le mouvement réflexe, au lieu d'être le principe des émotions et des appétits, serait au contraire de l'émotion refroidie, de l'appétit fixé et devenu mécanique. Cette question est cardinale pour la psychologie, disons plus, pour la biologie et la cosmologie.

Spencer, lui, a résolu le problème en deux sens contradictoires : sa psychologie se trouve séparée en deux tronçons qui cherchent vainement à se rejoindre et finissent même par se combattre, loin de former ce qu'il appelle « une totalité entièrement *sui generis* ». On sait, en effet, que son système de psychologie est divisé en deux parties, l'une analytique, l'autre synthétique. Or, dans la partie analytique, de décomposition en décomposition, Spencer aboutit, comme à un élément irréductible, au « *sentiment de différence* », c'est-à-dire à un acte conscient, quelque rudimentaire d'ailleurs que cet acte lui paraisse. Au contraire, dans la partie synthétique, Spencer prend pour point de départ, avec Huxley et Maudsley, l'acte réflexe conçu comme purement automatique et inconscient : « L'acte réflexe, dit-il, est la forme la plus inférieure de la vie mentale (1). »

(1) *Psychologie*, I, p. 436.

— Mais comment un réflexe, entendu comme simple transmission mécanique et avec exclusion absolue de tout élément d'ordre mental, peut-il être la forme la plus inférieure de la vie mentale? Comment surtout l'acte réflexe peut-il se confondre avec le *sentiment d'une différence*, s'il ne renferme aucune conscience, aucun sentiment? L'hiatus est visible. Les actes automatiques ne suffisent point à rendre compte de la vie psychique et ne peuvent être considérés comme les éléments primordiaux des états de conscience. S'il n'y a que mécanisme dans les actes réflexes, d'où vient cette conscience qui apparaît tout à coup dans le cerveau par un simple ralentissement, comme s'il suffisait de tourner une roue de machine un peu moins vite pour produire de la pensée ou du sentiment? Comment la conscience naît-elle, si aucun germe ne la contient? Comment se développe-t-elle, si elle ne sert à rien? Un réflexe *tout mécanique* ne peut sembler capable de produire le sentiment et la pensée qu'à ceux qui admettent le matérialisme, et Spencer rejette ce système. Il répète à plusieurs reprises que les mouvements les plus compliqués ne sauraient rendre raison du plus simple des états de conscience. Rien de mieux; mais il faut en conclure que le mental était déjà dans le réflexe prétendu automatique; qu'avant le réflexe même, il était déjà dans la vie; qu'avant la vie, il était déjà au fond des mouvements dits inorga-

niques; qu'avant tout, il était parmi les facteurs primitifs et efficaces de l'évolution. A vrai dire, le sentiment de la différence, la *discrimination*, ce n'est rien moins que le discernement, c'est-à-dire l'intelligence; après avoir fait du pur mécanisme dans sa synthèse progressive, Spencer se met donc tout d'un coup à faire de l'intellectualisme dans son analyse régressive, sans montrer le lien des deux. Au reste, la discrimination même ne peut être le fond de la vie mentale, car, avant de discerner, il faut avoir quelque chose à discerner, qui ne peut être qu'un changement d'état; et un changement d'état ne peut se comprendre que par une action modifiant une autre action : la passivité implique quelque activité. Enfin cette activité est de nature *appétitive*. Le véritable fond mental du réflexe mécanique, selon nous, est l'appétit; la *sensation*, l'*émotion* et la *réaction motrice* sont les trois moments de ce que nous nommerons le processus appétitif(1). Ce processus, à la fois mental et mécanique, que nous adopterons comme point de départ de toute explication en psychologie, nous semble seul offrir les caractères nécessaires et suffisants pour une vraie explication, parce qu'il contient tous les éléments essentiels et des mouvements automatiques et des mouvements volontaires simples. C'est seulement quand on a

(1) Voir plus loin, livre deuxième.

ainsi restitué au mouvement, même le plus primitif, son côté mental ou plutôt son *fond* mental (sensation, émotion, appétition), qu'on peut admettre l'évolution graduelle des mouvements, d'un côté sous la forme des actes instinctifs. puis des actions réflexes proprement dites, de l'autre sous celle des mouvements volontaires, selon que l'élément de la conscience va diminuant ou croissant. L'explication des faits psychologiques est donc, à nos yeux, non seulement mécanique, mais encore et surtout appétitive : *omnia mecanice fiunt*, tout se fait par mécanisme, mais tout se fait aussi par appétition, au moins chez les êtres sentants. Et il n'y a pas là deux « aspects », mais une seule réalité, qui se révèle directement à elle-même dans l'*appétit* et qui se représente indirectement ses rapports avec le milieu sous la forme du *mécanisme*. L'appétit demeure donc le grand ressort psychologique, et les lois mécaniques ne sont que les lois de relation mutuelle entre l'appétit et son milieu.

II. — Le deuxième ordre de considérations invoquées à l'appui des idées-reflets, c'est la doctrine de l'inconscient. Tandis que l'ancienne psychologie ne tenait compte que des éléments qui arrivent à la pleine lumière de la conscience, la nouvelle a tracé une distinction entre la conscience, la subconscience et l'inconscience.

Il importe seulement de savoir jusqu'où va cette distinction, et s'il existe, comme point de départ de l'évolution mentale, une inconscience absolue.

Les changements accomplis dans le système nerveux et cérébral doivent tous avoir un corrélatif mental : tel est le principe dont il faut ici partir. Nous n'avons, en effet, aucune raison de supposer que le corps soit d'un côté, l'esprit de l'autre, et que des choses puissent se passer dans le cerveau qui n'auraient pas leur contre-partie mentale. Nous avons, au contraire, toute raison d'admettre qu'il n'est point d'effet produit dans le cerveau qui ne s'exprime mentalement par une modification plus ou moins insensible de l'état de conscience général, de la *cénesthésie*. L'expérience confirme par les faits l'harmonie entre le cerveau et la conscience, harmonie dont la constance est admise à priori pour des raisons de simplicité, d'économie, d'intelligibilité. Nous avons, par exemple, des états *d'humeur* impossibles à analyser et à expliquer par raisons intellectuelles, et que nous savons avoir leur première origine dans l'état de l'organisme. Il existe donc sous la conscience claire et distincte une sphère de conscience confuse et indistincte. En d'autres termes, nous ne sommes pas tout entiers intelligence réfléchie, raison raisonnante; nous sommes sensibilité et, en dernière analyse, volonté. Or, les états de *sensibilité* ne sont pas

tous traduisibles en termes *intellectuels*, encore moins les états de tension et les directions diverses de la volonté, de l'appétit inhérent à la vie même. Il y a en nous quelque chose de plus fondamental que la raison, que la connaissance, que la « représentation » ; et comme cette chose se manifeste par le sentir, qui lui-même suppose une appétition favorisée ou contrariée, il en résulte que les faits radicaux et mouvements primitifs de la vie mentale sont des faits d'appétition, des mouvements de la volonté, non de celle qui se raisonne elle-même, mais de celle qui est antérieure aux raisonnements qu'elle peut faire sur soi.

Cette vérité a été exagérée par les partisans de l'inconscient, qui ont représenté les éléments de la conscience comme absolument inconscients, tandis qu'il *suffit* de les représenter comme subconscients ou comme éléments *indistincts* de conscience. Et non seulement cette dernière hypothèse suffit à l'explication des faits, mais elle est la seule rationnelle, puisqu'on ne comprend pas que des « zéros de conscience », en s'accumulant, produisent la conscience (1). Ajoutons que cette hypothèse est, en réalité, le postulat même de la psychologie. En effet, la psychologie suppose : 1° que les états de conscience sont résolubles par l'analyse en éléments plus simples, dont la nature et les relations expliquent

(1) Voir plus loin, livre premier, chapitre quatrième.

les états plus complexes, mais qui ne sont pas immédiatement perceptibles et discernables dans ces états ; conséquemment que la vie mentale renferme des éléments *autres* que ceux qui apparaissent à la conscience *distincte* et *immédiate*. Mais la psychologie suppose aussi, 2° que, par l'attention ou l'introspection, on peut distinguer dans les états complexes des éléments plus simples qui en sont les composants, et que, là où cette analyse par l'attention devient impossible, on se trouve simplement en présence d'un cas analogue à celui de l'analyse microscopique. Si, au-dessous d'une certaine limite, l'attention cesse de distinguer les états de conscience composants, ce n'est pas que l'élément de la conscience *disparaisse* tout d'un coup, mais c'est qu'il devient trop peu *intense* ou d'une *qualité* trop peu déterminée, ou d'une *durée* trop courte, ou d'une *continuité* trop indissoluble avec le reste pour pouvoir être *aperçu* à part. Avec un appareil d'introspection plus grossissant, si l'on peut ainsi dire, nous verrions de nouveau la nébuleuse intérieure se résoudre en étoiles ou en lumière diffuse. Les expériences psycho-physiques sur la composition des sensations aboutissent à ce résultat que les sensations qui atteignent une intensité, une durée, une détermination qualitative et une discontinuité assez grandes pour être aperçues à part dans la conscience réfléchie, sont composées de sensations indistinguées ou d'éléments de sen-

sation indistingués, mais qui n'en sont pas moins, selon nous, de la conscience à l'état fluide et rudimentaire, en un mot du subconscient (1).

Ainsi, au lieu d'enseigner, avec M. de Hartmann, la philosophie de l'inconscient, nous professons « la philosophie du conscient » ; sous l'action réflexe comme sous la volonté et l'intelligence, nous retrouvons la sensation, puis, sous la sensation même, le plaisir et la douleur avec l'appétition qui en est inséparable, conséquemment un état de conscience non réfléchie où pourtant l'être se sent lui-même et n'est pas « abstrait de soi ». Nulle part nous ne voyons la pure inconscience et la pure indifférence.

III. — Le dernier ordre de considérations où la théorie des idées-reflets croit trouver un appui est l'*unité de composition* des états de conscience. On sait que les psychologues allemands ont appliqué avec succès à la théorie psychologique des sens les méthodes de la physiologie expérimentale, et ils en ont tiré des conclusions relatives à la composition des états de conscience. Helmholtz, Fechner, Weber, Wundt composent les sensations actuelles au moyen d'*éléments* de sensations dont elles sont la sommation. Mais le grand problème est de savoir quelle est l'unité primitive. Selon la doctrine des idées-

(1) Voir plus loin, *ibid.*

reflets, cette unité peut être définie un *choc*, et c'est la combinaison quantitative des unités primordiales de *choc* qui produit les différences qualitatives des sensations. On aboutit ainsi à une *théorie atomique* de l'esprit, pour faire pendant à la théorie atomique de la matière. Selon la doctrine des idées-forces, au contraire, l'unité psychique primordiale ne peut pas plus être le choc que le processus psychique primordial ne peut être le réflexe purement mécanique. Nous avons vu, en effet, que la conscience ne saurait être un composé d'éléments vraiment inconscients, de zéros de conscience; et, une fois admis que la conscience distincte est formée d'éléments *subconscients*, c'est dans le domaine psychique, non dans le mécanique, qu'il faut chercher où se trouvent les états de conscience qui se rapprochent le plus de ces éléments subconscients et, par cela même, sont les plus radicaux, les plus primitifs. Or l'introspection directe, la psychologie comparée, la psychologie animale, la psychologie infantile, enfin la psychologie morbide nous apprennent que ce n'est pas dans le domaine intellectuel qu'il faut chercher, puisque l'intelligence est, par excellence, la clarté, la distinction, la différenciation et l'intégration complexe des éléments de la conscience. C'est ce qui fait qu'il est inadmissible, par exemple, de composer l'esprit avec des raisonnements, et avec des « raisonnements inconscients », c'est-à-dire des

raisonnements qui ne se raisonnent pas. Les doctrines qui cherchent les éléments radicaux dans les sensations sont beaucoup plus plausibles ; mais, ici encore, on commet d'ordinaire l'erreur de faire appel aux cinq sens, c'est-à-dire à des sensations nettement différenciées et intégrées, dues à des appareils compliqués qui sont le produit d'une longue évolution à travers les siècles. Pour se représenter les états vraiment primitifs, il faut au contraire supprimer les sens particuliers et externes, qui ne sont que des instruments de *physique*, pour considérer les sensations internes et vitales, dues aux organes internes, qui sont de vrais instruments de *physiologie*. Même parmi ces sensations, il faut supprimer celles qui ont des qualités trop distinctives, marques d'une différenciation et d'une intégration ultérieures. Les qualités fondamentales, dans les sensations, sont celles qui ne sont pas représentatives, mais simplement *affectives :* ce sont les modes divers de plaisir et de douleur. Encore ces mots désignent-ils quelque chose de trop tranché et, par cela même, d'amplifié. Il faut, dans le plaisir et la douleur, ne considérer que les rudiments d'aise et de malaise. On arrive ainsi à concevoir un état de sourd bien-être ou de malaise sourd; c'est l'élément à la fois sensitif et émotionnel. A son tour, cet élément implique une réaction plus ou moins sourde qui a son type dans l'appétition, dans l'aspiration à un objet ou dans

l'aversion, avec les mouvements corrélatifs en avant ou en arrière. Le fond des diverses appétitions, enfin, est l'appétit général de vivre, — dernière chose qui disparaisse chez les animaux, et dans la vie morbide comme dans la vie normale. On voit donc de nouveau que les changements élémentaires de l'ordre mental doivent être appelés des *appétitions*, inséparables de ces modifications élémentaires qui sont le fond des *sensations*, et de ces *émotions* élémentaires qui constituent le bien-être vital ou le malaise vital. Quant au choc, il n'est pour nous que la réaction de quelque appétit sourd contre le milieu résistant, la marque physique et extérieure d'un conflit qui, vu du dedans, apparaîtrait d'une nature analogue à ce que le psychique renferme de plus rudimentaire. En ce cas, la vraie force primitive, au lieu d'être purement mécanique et mathématique, serait de nature mentale. La psychologie, par là-même, au lieu d'être cette science de simples reflets dont on nous parle, nous introduirait au cœur de la vraie réalité, qui, se révélant à soi par la conscience, ne se perd pas au moment même où elle paraît se retrouver, ne cesse pas d'*être* en *se connaissant*, mais se connaît comme elle est et agit.

IV. — La doctrine des idées-reflets vient de ce que, par une abstraction illégitime, on considère

uniquement dans les états mentaux le côté *représentatif,* auquel on prétend ensuite tout réduire. On finit ainsi par absorber le subjectif dans l'objectif, qui, à son tour, vient se réduire au mécanisme. Il ne reste plus alors qu'à imaginer en dehors du monde mécanique, supposé seul *réel*, ce monde de *reflets*, ce séjour de fantômes qu'on abandonne à la psychologie. Or, c'est là une hypothèse matérialiste, que tout véritable psychologue refusera d'introduire dans sa science. Au point de vue psychologique, en effet, une idée ou représentation peut être considérée sous deux rapports : ou bien comme ayant, statiquement, un certain *contenu* qualitatif, qui la constitue *telle* et non autre; ou bien, dynamiquement, comme une *condition de changement* dans le système psychique total dont elle forme une partie. La plupart du temps, les psychologues s'en tiennent au premier point de vue. Ils fixent alors leur attention tantôt sur la ressemblance ou différence de deux contenus d'idées présents à la conscience, ou sur d'autres relations constitutives du contenu actuellement représenté, tantôt sur la relation de l'idée aux *objets* qu'elle est supposée *représenter*, exprimer, refléter, etc. A ce point de vue, ils trouvent nécessairement dans l'idée absence entière de tout ce qui peut s'appeler force, énergie, efficacité, action, même d'ordre purement psychique. Par exemple, la ressemblance et la différence entre deux idées ne sont nullement,

selon eux, des modes d'action mutuelle, pas plus qu'elles ne le sont entre deux tableaux immobiles contre un mur. Chacune des idées reste ce qu'elle est tout en ressemblant à l'autre ou en s'opposant à l'autre par son contenu actuel. De même, les variations qui peuvent se produire dans notre idée d'un objet n'altèrent pas l'objet lui-même et ne le font pas varier : ce n'est point notre idée qui agit sur l'objet; c'est, au contraire, l'objet qui est supposé agir sur l'idée et qui la fait varier, comme le mouvement du feuillage fait varier les taches d'ombre sur le sol lumineux. Tant qu'on n'accorde ainsi aux idées qu'un simple contenu représentatif et actuellement présenté à la conscience, tant qu'on se les figure comme des sortes d'*empreintes* immobiles ou de reproductions photographiques, toute notion d'un *dynamisme psychique*, c'est-à-dire d'une action mutuelle des faits psychiques capable de faire apparaître l'un et disparaître l'autre, en un mot toute notion d'idées-forces devient inconcevable. Mais cette façon exclusivement statique de représenter les idées et faits de conscience est une métaphore matérialiste que le psychologue n'a pas le droit d'ériger en principe. Au point de vue de la conscience, on peut et on doit concevoir tout état de conscience, par exemple la douleur, comme contenant en soi des *conditions de changement* pour d'autres états de conscience. Quand la douleur me fait

m'écarter d'un objet, c'est bien, pour la conscience, la douleur qui explique l'*aversion*, parce que la douleur a en soi certaines conditions indispensables du changement intérieur appelé aversion. Toute autre explication est en dehors de la psychologie. La notion même d'*influence*, d'*action*, d'*efficacité*, de *force*, est tout empruntée au point de vue psychologique : c'est l'impulsion causée par le désir ou la répulsion causée par l'aversion qui me donne l'idée d'une contrainte interne et d'une force réagissant contre un obstacle. La psychologie ne peut pas, sans une sorte de suicide, abandonner ce point de vue : elle doit renvoyer les hypothèses matérialistes, comme les hypothèses spiritualistes, à la métaphysique.

La conception des sentiments-forces, des appétitions-forces, des idées-forces, est donc essentielle en psychologie. Mais elle peut être interprétée en deux sens profondément différents, selon que la force attribuée aux idées et états mentaux est conçue comme celle d'*objets* divers agissant les uns sur les autres, ou comme celle d'un *sujet* capable d'appétition et agissant sur des objets. La première théorie est celle des associationnistes et de Herbart. Les associationnistes se figurent les idées comme des forces distinctes et même comme des atomes distincts. La théorie de l'association aboutit ainsi à des *séries* d'idées *discrètes*. Herbart,

lui, rétablit la *continuité* : il considère la conscience non plus comme une série d'états mutuellement exclusifs, mais comme un seul tout continu déterminant les relations simultanées ou successives de ses parties ou aspects. Les facteurs qui coopèrent à la production d'un état quelconque persistent, en tant que facteurs, à travers *tous les autres états* (1). Cette conception est beaucoup plus vraie; mais Herbart n'en continue pas moins de transférer toute la *force* aux représentations considérées dans leur action mutuelle : les idées s'attirent ou se repoussent, entrent en conflit ou en harmonie. Nous n'avons plus sans doute, comme dans la vieille psychologie, des *facultés*, *pouvoirs*, etc.; mais nous avons des « attractions, répulsions, associations, complications, fusions », qui font reparaître du côté des seuls *objets* l'activité attribuée au *sujet*. Le sujet même se réduit à une « idée complexe » qui naît sous des conditions particulières.

Ce point de vue tient à ce que Herbart a considéré exclusivement dans les états de conscience le côté *représentatif*, c'est-à-dire la propriété d'avoir un contenu qualitatif venant du dehors, de l'objet, et exprimant l'objet même. Le côté appétitif, au lieu d'être fondamental, paraît dérivé à Herbart : l'appétition n'est plus à ses yeux qu'un

(1) Voir la remarquable exposition du système de Herbart par G. Stout, dans *Mind*, 1889.

rapport de représentations, une « *tension* dérivant de leur *conflit* ». Le plaisir même et la douleur sont encore des « rapports de représentations ».

Faut-il entendre les idées-forces d'une manière analogue? — Nous ne le croyons pas. La théorie anglaise de l'association des idées et la théorie allemande du conflit des idées, en paraissant douer de forces diverses les idées diverses, leur retirent en réalité l'énergie véritable; car, tout devenant *représentation* et la représentation n'étant que l'*expression du dehors* dans le dedans, la force qui semblait appartenir aux idées appartient réellement aux seuls objets, dont le *contenu* des idées est « l'*effet* ». Aussi les physiologistes n'ont-ils pas manqué de dire aux psychologues de l'association et aux disciples mêmes de Herbart : — Votre prétendue association d'*idées* et votre prétendu conflit d'*idées* n'existent pas : ce ne sont point les idées mêmes qui s'associent ou qui luttent ensemble; ce sont les vibrations cérébrales, dont les idées sont simplement les indices. Les ombres chinoises ne se succèdent pas dans tel ordre parce que la première agit sur la seconde, mais parce que la main qu'on ne voit pas les fait apparaître dans cet ordre. Un nuage ne prend pas dans le ciel la forme d'une tour parce qu'il avait auparavant la forme d'une montagne, mais il a pris successivement ces deux formes sous l'action du vent qui le pousse. La

psychologie de l'association et celle de Herbart sont une étude sur les formes habituelles des nuages, non sur les causes de ces formes.

Au lieu de vraies idées-forces, on revient ainsi aux idées-reflets. C'est que l'aspect objectif, dans cette théorie, a entièrement absorbé le fond subjectif : le sujet n'existe vraiment plus. La chose reste tolérable tant qu'on s'en tient aux phénomènes intellectuels, à l'étude des représentations proprement dites. Il suffit, en effet, de poser des représentations ayant : 1° un contenu représentatif, 2° une intensité, pour expliquer avec ces deux éléments un grand nombre d'états intellectuels. Mais la doctrine est de moins en moins satisfaisante quand on passe à ces manifestations beaucoup plus proprement *subjectives* qu'on appelle plaisirs ou peines, désirs ou aversions, et qui, outre les éléments représentatifs qu'elles présupposent, outre l'*intensité* du caractère dynamique qu'elles possèdent, ont encore en plus un caractère *sui generis* qu'on peut nommer *hédonistique* et *appétitif*. Comment expliquer une douleur ou une jouissance par un simple rapport entre des représentations? Dira-t-on qu'une représentation plaît à une autre représentation ou lui fait de la peine? Dira-t-on que l'idée du pôle nord intéresse l'idée de naviguer vers les mers glaciales? Evidemment, les *contenus* des idées, en tant que représentatifs d'objets, ne rendent pas compte de leur caractère

agréable ou pénible. Dira-t-on alors que ce sont leurs *intensités* qui rendent compte de ce caractère ? — Assurément, l'intensité des représentations joue un grand rôle dans le plaisir ou la peine qu'elles causent; mais Wundt et James Ward ont montré que, dans la « courbe du sentiment », il y a un point singulier, un « point d'arrêt » où les plaisirs intenses, en augmentant encore d'intensité, se changent plus ou moins rapidement en peines. L'intensité n'est donc pas une condition suffisante. Pour sortir de cette difficulté, Wundt et James Ward ramènent l'activité à l'aperception ou attention, et ils expliquent le plaisir et la peine par le rapport des représentations à la puissance « d'attention effective » ou « d'aperception ». Il y a plaisir, dit James Ward, « lorsque le maximum d'attention est efficacement exercé ; il y a peine quand cette attention effective est frustrée par des distractions, des chocs, par des adaptations incomplètes ou fautives, dues à l'étroitesse du champ de la conscience, à la lenteur ou à la petitesse des changements qui s'y produisent (1). » Cette théorie pourrait se soutenir des plaisirs *intellectuels* et *esthétiques*, mais non des plaisirs en général. Faire attention à une douleur, sans distraction, sans choc, avec des changements rapides et forts dans le champ

(1) Voir le profond article de James Ward intitulé *Psychology*, dans l'*Encyclopædia britannica*.

de la conscience, ce n'est pas éprouver du plaisir. Il faut donc, selon nous, sous l'attention replacer l'appétition, qui d'ailleurs explique l'attention même. Et l'appétition, à son tour, ne s'explique pas par un simple rapport d'intensités entre les représentations; mais c'est, au contraire, l'intensité de ces représentations mêmes qui a en partie son explication dans l'intensité de la réaction produite par le désir. Les idées, en d'autres termes, ont une force empruntée à deux sources : 1° les objets extérieurs qui agissent sur l'organisme conscient, 2° la réaction de l'organisme conscient, provoquée par le plaisir ou la douleur, et qui constitue l'appétition. Toute idée, comme nous le verrons, implique ce processus à trois termes que nous avons appelé le processus appétitif : représentation, émotion, appétition; c'est dans ce processus, qui aboutit toujours physiologiquement à la *motion*, que réside la force propre de l'idée, considérée du côté mental. Le contenu représentatif, à lui seul, n'explique pas cette force, et répond plutôt à la force des objets, à leur action; avec le plaisir et la douleur commence vraiment la part du sujet. Tout plaisir, il est vrai, toute douleur impliquent un contenu qualitatif représenté à la conscience, qui permet de les discerner d'un autre plaisir, d'une autre douleur; ainsi le mal de tête et le mal d'estomac sont différenciés par des sensations ou

représentations ayant leurs « signes locaux », leur couleur locale, leurs qualités distinctives et originales. Mais le plaisir comme tel, indépendamment de ses causes, de ses objets, de toutes les sensations ou représentations qui le provoquent, n'en est pas moins un état du *sujet*, ou plutôt une réaction du sujet qui, par elle-même, ne représente nullement l'objet. L'exagération de cette vérité a fait soutenir que les plaisirs comme tels, indépendamment des sensations ou représentations concomitantes, diffèrent seulement en intensité, non en qualité. Pour notre part, nous admettons qu'ils diffèrent réellement en qualité, mais en qualité *subjective* et représentative du sujet, non en qualité objective et représentative de l'objet. S'il n'y avait qu'intensité dans la sensibilité, le plaisir intense ne différerait pas qualitativement de la douleur intense, ou n'en différerait que par des qualités représentatives concomitantes; ce qui est absurde. Quant à l'*appétition*, elle est plus évidemment encore une réaction du sujet conscient (de quelque manière qu'on se représente la nature métaphysique de ce sujet); c'est la réponse du dedans au dehors, dont l'attention est la forme intellectuelle, dont le plaisir ou la douleur est la forme émotionnelle. Le *subjectif*, c'est-à-dire le sentiment et l'appétition, est donc un élément essentiel à la psychologie, qui ne peut se résoudre tout entière en une étude

de *représentations* et d'idées sans force. Il est vrai que tous les faits de conscience, pour pouvoir devenir objets de science, doivent prendre la forme de représentations et d'idées; mais il faut que le psychologue maintienne toujours, sous cette forme représentative, le fond appétitif et conséquemment actif. Toute *idée* doit, pour lui, envelopper le processus à la fois sensoriel, émotionnel et volitionnel; dès lors, au lieu d'idées immobiles et inertes, statiquement considérées, il considérera dynamiquement des idées en action, des idées-forces. Ainsi reparaîtra dans l'ordre mental la vie, c'est-à-dire l'activité interne.

V. — La dernière conclusion de la psychologie des idées-forces, conclusion qui ressort de tout ce que nous venons de dire, c'est le caractère primordial et irréductible de la volonté ou appétit. Si les idées sont des forces mentales, c'est parce qu'elles sont des directions de la volonté, d'abord sourdement conscientes, puis se multipliant par la conscience plus vive qu'elles acquièrent. Une idée abstraite, formelle, un pur cadre n'a de force que comme un cadre peut en avoir, une force de délimitation et de régularisation, non d'impulsion véritable; pour être une idée-force, il faut que l'idée soit une pensée vivante, conséquemment sentante, désirante et agissante.

De quoi avons-nous conscience, en définitive?

De vouloir. La conscience est la manière dont l'être s'*apparaît* à lui-même, la volonté est la manière dont l'être *agit* et *existe*. Si la forme essentielle de notre existence est la pensée consciente, le fond de notre existence est l'action déterminée par l'*appétition* de quelque bien et jointe au *sentiment* de quelque bien. Activité et sensibilité se pénètrent, se supposent, sont les deux aspects d'un seul et même vouloir. Nous sentons parce que nous désirons, parce qu'il y a en nous appétit favorisé ou contrarié, volonté satisfaite ou non satisfaite. L'évolution de la conscience recouvre donc une évolution de la volonté. Les sentiments particuliers et les désirs particuliers ne sont que des exertions limitées de la volonté, qui n'arrive pas à sa pleine satisfaction dans son commerce avec son milieu. Dès qu'il y a obstacle, limitation du vouloir, il y a réflexion de la volonté sur soi : la volonté sent alors du *plaisir* si elle surmonte l'obstacle, de la *peine* si elle en est surmontée; en même temps elle devient tel *désir* ou telle *aversion*. Mais la volonté elle-même est incapable de résolution en quelque chose de plus simple. Les mouvements volontaires, avons-nous dit, ne peuvent naître de mouvements réflexes et purement automatiques; au contraire, ce sont les mouvements réflexes qui sont nés de mouvements d'abord appétitifs et volontaires. Dans les plus bas animaux, il y a des actions appétitives, et variables

selon les circonstances, avant qu'il y ait des réflexes offrant un caractère d'appropriation constante et uniforme à un résultat utile. Les deux points principaux de la théorie qui admet l'irréductibilité de la volonté ou, comme dit Wundt, son « autogénie », sont, en premier lieu, que toute action extérieure est précédée d'une activité intérieure, qui, étant accompagnée d'un sentiment immédiat de soi-même plus ou moins confus, porte en soi les marques essentielles d'une activité volontaire; en second lieu, que les formes les plus simples de la volonté sont les actions qui ne sont précédées d'aucun conflit de motifs ou mobiles, mais qui suivent immédiatement un seul motif ou mobile. Ce mobile lui-même, si on y regarde de près, se résout en un acte de vouloir qui a eu lieu à un stage plus ancien et qui a ainsi créé un précédent. C'est donc le vouloir qui, une fois posé dans sa spontanéité première, se fait à lui-même un mobile par l'action qui est résultée de son déploiement et de sa rencontre avec le milieu. L'action, une fois accomplie, devient un motif de recommencer, une capitalisation prête pour une dépense future. On veut parce qu'on a voulu, si bien que, vous avez beau remonter sans cesse en arrière, vous ne pouvez trouver un commencement de la volonté, qui se confond avec l'existence et la vie. Les actions qui, aujourd'hui, dérivent de l'opération immédiate d'un seul motif, sont un reste des actions

volontaires à l'état simple et *impulsif;* les actions qui résultent d'un conflit de motifs sont des actions volontaires réfléchies, *délibérées,* mais la délibération n'est point de l'essence de la volonté. On ne pourrait pas vouloir par choix si, antérieurement à tout choix, il n'y avait pas déjà un certain vouloir spontané, au delà duquel l'analyse ne peut descendre (1). Aussi est-il impossible de définir la volonté; tout ce qu'on peut faire, c'est de résoudre les opérations plus complexes en cette opération plus simple, de montrer qu'elles enveloppent une conscience primitive d'*agir*, de *tendre,* de *vouloir.* « Au commencement, dit le Faust de Gœthe, était l'action. »

L'action, étant la part du sujet même en tant qu'il concourt comme facteur à la production d'un phénomène, est toute subjective de sa nature et, en conséquence, doit échapper non seulement à la définition, mais encore à la représentation proprement dite. La représentation est toujours, en elle-même, quelque sensation ou quelque ensemble de sensations affaiblies, une image et un résidu d'impressions subies. Vouloir se représenter objectivement l'action subjective, c'est vouloir se représenter l'activité sous les formes de la passivité. Le plaisir et la douleur eux-mêmes, en un mot les sentiments, dans ce qu'ils ont de pro-

(1) Voir *la Liberté et le Déterminisme.*

prement subjectif, échappent à la représentation intellectuelle. Quand vous croyez vous représenter le mal de dents, ce que vous vous figurez, outre les mots de mal de dents, ce sont vos dents, le trajet de la douleur à travers vos dents, tous les rapports plus ou moins précis de cette douleur à l'espace et au temps, ses associations avec telles idées ou images; mais, pour vous représenter la douleur *en elle-même*, il n'y a qu'un moyen : la *renouveler*, l'éprouver de nouveau à son degré initial. Le fond subjectif et caractéristique du sentiment, pour n'être pas objet d'intellection ni même de représentation, n'en existe pas moins; c'est même ce fond qui constitue proprement le plaisir ou la peine et qui, dans telles associations *représentables*, devient *tel* plaisir, *telle* peine, représentable elle-même par son cadre plutôt que par son contenu. A plus forte raison l'activité volontaire, qui est au fond du plaisir et de la peine comme exertion vitale favorisée ou contrariée, échappe-t-elle par sa nature vraiment subjective à l'objectivation. On se représente seulement le cadre de l'action, son milieu, ses associations de toutes sortes avec des impressions sensitives de résistance ou de concours; en un mot, on se représente l'action incorporée dans un ensemble concret de sensations, l'effort proprement dit et surtout l'effort musculaire, si bien qu'il peut paraître que les sen-

sations, ici, soient tout. Mais il n'en est rien. Quelque irreprésentable et inimaginable que soit l'agir, nous le distinguons nettement du pâtir par une conscience immédiate qui, pour n'avoir pas les formes de la représentation, n'en est pas moins une conscience très réelle et qui même est le fond de toute représentation, la flamme vivante de ce spectacle qu'elle éclaire du dedans. La représentation, en outre, a pour première condition une certaine discontinuité ou intermittence des états de conscience, qui produit leur différenciation en *moments* et même en *parties*, qui donne ainsi à chacun d'eux une sorte d'individualité ou de forme distinctive, qui enfin rend les états de conscience susceptibles : 1° de *reproduction*, 2° d'*association* avec d'autres états, 3° de *classification* avec d'autres états du même genre, en un mot de *connaissance* proprement dite. Or, l'action appétitive qui constitue la vie même et la volonté est constante, sans véritables intermittences ; elle est toujours *présente* tant que nous existons et présente à tous nos états successifs; elle ne peut donc être ni vraiment *reproduite* par un souvenir, ni *associée* et *classée* avec d'autres faits du même genre, car elle est *sui generis*. Voilà pourquoi elle n'est pas proprement objet de *connaissance*. S'ensuit-il que, ne la *connaissant* pas, nous l'*ignorions ?* Nullement. Ferrier et James Ward ont dit avec raison : « Il ne peut y avoir ignorance que de ce dont il

peut y avoir science. » L'antithèse entre science et ignorance est une opposition appartenant au seul côté *objectif* de nos états de conscience, au seul domaine des représentations d'objets. Cette antithèse est donc beaucoup moins large que l'antithèse plus générale entre les facteurs *subjectif* et *objectif* de notre conscience, sur lesquels elle ne porte plus. En un mot, d'une part, nous avons *conscience immédiate* du subjectif, c'est-à-dire de l'*action* et du *sentiment*, de leurs *qualités* propres et de leurs degrés divers d'*intensité*, qui y introduisent un commencement de différenciation; mais nous n'en avons ni vraie science ni ignorance; d'autre part, nous avons science ou ignorance des objets de nos sensations et *représentations*. Enfin, nous pouvons aussi avoir la science des *effets* produits par l'action et le sentiment sur la *qualité*, la *quantité*, la *succession* et la *durée* de nos représentations; et c'est par ce moyen indirect que les actions et sentiments rentrent dans le domaine de la science psychologique. Le psychologue les étudie en tant qu'appliqués à telles représentations et influant sur elles : il étudie, par exemple, l'effort intellectuel de l'attention, l'effort volontaire, l'effort cérébral corrélatif, l'effort musculaire, etc.

Si l'idée de l'action est impossible à déraciner de l'esprit humain, si elle se retrouve sous les idées d'effort, de force, de cause, d'efficacité, de volonté, etc., c'est qu'elle répond à un processus

constitutif de la conscience. Prétendre, avec certains psychologues, que ce processus est lui-même un mode de sensation, une manière de pâtir sans agir ni réagir, c'est une pure hypothèse, contraire aux faits et par elle-même inintelligible, puisque tout se trouve passif sans rien d'actif. Dans les sciences physiques, il est utile de supprimer toute notion de *force* proprement dite, d'*effort*, d'*action*, d'*efficacité*, pour y substituer des symboles de mouvements dans l'espace; on obtient ainsi un monde abstrait de fantômes, un songe bien lié : la physique mathématique s'absorbe dans un idéalisme où la matière s'est évanouie en relations et immatérialisée. Mais la psychologie ne peut procéder de la même manière; elle ne peut faire abstraction du fond vivant et actif : voilà pourquoi nous la concevons essentiellement comme une psychologie des idées-forces, où la *représentation* est inséparable de l'*action* et même de la *motion*.

III

IMPORTANCE DE LA QUESTION DES IDÉES-FORCES POUR LA MÉTAPHYSIQUE

De l'analyse psychologique, passons à l'analyse métaphysique. La matière se résout en *mouvements*, qui supposent des changements de relations dans le temps et dans l'espace, entre des termes que nous ne pouvons saisir en eux-mêmes. Pour le physicien, ces termes demeurent x, y, z. Mais est-il interdit au métaphysicien d'attribuer, par analogie, une valeur et une signification à ces x, y, z? Le même être qui, recevant un coup d'un être ayant la forme humaine ou animale, projette par induction quelque chose d'analogue à soi derrière la matière ayant ces formes, s'abstiendra-t-il absolument de rien projeter derrière la matière dépourvue de ces formes, surtout quand il sait que cette matière renferme les éléments intégrants de l'organisme animal ou humain ? Espérer que notre cerveau ne réagira pas à l'égard des éléments matériels comme il réagit à l'égard des autres cerveaux, qu'il fera le vide absolu dans sa représentation lorsqu'il se trouvera devant les prétendus atomes

(lesquels sont eux-mêmes des représentations grossières), c'est chose aussi absurde que de vouloir arrêter tout d'un coup l'élan de la vitesse acquise. L'homme fera toujours des hypothèses métaphysiques sur la constitution interne de la matière, comme sur celle de sa propre conscience. Bien plus, après ce que nous a révélé l'analyse psychologique aidée de la physiologie, la voie est ici tout ouverte : les inconnues de l'équation ne peuvent pas ne pas prendre finalement elles-mêmes une valeur *psychique*. On en vient nécessairement à dire : — D'une part, les éléments des changements physiques sont à ces changements mêmes comme les éléments des changements psychiques sont aux changements psychiques ; d'autre part, les changements psychiques et les changements physiques sont inséparables ; si donc l'élément des processus mentaux est le processus élémentaire de l'*appétition-sensation,* il est naturel, le monde étant *un*, de transporter un processus analogue, mais plus rudimentaire, sous les mouvements physiques. Si on ne le faisait pas, on en resterait à un *dualisme* inintelligible. Après avoir assimilé à nous-mêmes les autres hommes et les animaux, parmi lesquels les polypes presque impossibles à distinguer de la plante, nous nous arrêterions tout d'un coup à la plante, en disant : — Ici commence un monde *numéro* 2 qui n'a plus rien de

commun dans ses éléments propres avec le monde *numéro* 1; nous allons tirer un grand trait pour séparer le monde qui ne sent absolument pas et n'a aucune espèce d'*appétition* d'avec le monde qui sent et fait *effort*. Puis, arrivés aux minéraux, nous recommencerons l'opération et élèverons un nouveau mur infranchissable. La nature sera ainsi coupée en domaines séparés par des fossés béants. Il ne restera plus qu'à expliquer comment, de la fournaise minérale qui fut la terre encore embrasée, put sortir la vie végétative, puis la vie animale, puis l'homme. Il est vrai que Jéhovah est là pour venir à notre secours, pour faire apparaître les divers *règnes* de la nature et même, dans chaque règne, les diverses espèces, par autant de *fiat* distincts ou de miracles spéciaux. Mais alors le lien monistique refusé à la nature même, on le transporte au-dessus, dans un Homme éternel; pour n'avoir pas voulu projeter dans la nature un peu de ses sensations et appétitions rudimentaires, on projette son intelligence développée et sa volonté réfléchie dans un démiurge ou dans un créateur. C'est bien toujours une induction, mais à rebours et dans un sens contraire à celui de la psychologie, de la physiologie, de tout l'ensemble des sciences.

Selon nous, le dualisme est une position provisoire et intenable : la science, comme telle, présuppose quelque unité fondamentale entre le sujet

et l'objet, qui sans cela ne pourraient s'unir dans la connaissance, et la métaphysique est la recherche même de cette unité fondamentale. Mais, au lieu de la placer dans un monde transcendant, ce qui n'est qu'une unification illusoire, on doit la placer avant tout dans le monde même dont nous faisons partie ; par conséquent, on doit admettre une unité de composition et de lois primordiales entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques. Puis viendra la question finale : — Parmi les données de l'expérience, quelles sont celles qui se prêtent le mieux à une généralisation universelle et qui, en conséquence, doivent être rangées parmi les facteurs primitifs de cette évolution *une* dont le monde actuel est l'effet actuel ?

Dans une explication *physique*, par exemple celle des mouvements de la peur, on ne peut pas faire intervenir le mental, par exemple l'*émotion* même de la peur, comme un anneau intermédiaire placé *entre* un mouvement cérébral et un autre mouvement cérébral. *Etant données* les cellules du cerveau avec leurs mouvements actuels, les mouvements ultérieurs suivent selon les lois de la mécanique. Mais la question philosophique est de savoir si les cellules du cerveau et leurs mouvements, si même les atomes composants des cellules pourraient être réellement *donnés*, sans qu'il y eût parmi les facteurs premiers de leur existence concrète des facteurs

d'ordre mental tout autres que les facteurs purement algébriques et mécaniques; en un mot, il s'agit de savoir si la matière, dont l'évolution produit les organismes, n'enveloppe que figure et mouvement, ou si elle enveloppe quelque chose de psychique, un germe de sensation et d'appétition. Or, il est clair que l'exclusion des facteurs psychiques du nombre des facteurs primordiaux de l'évolution ne peut être démontrée *expérimentalement;* rationnellement, elle ne peut pas davantage être démontrée; de plus, elle est à ce point de vue insoutenable, parce qu'alors le problème, pour le matérialisme, revient à tirer des facteurs d'une équation ce qu'on en a préalablement *éliminé*. Toute la philosophie des idées-forces n'a d'autre but que de montrer l'impossibilité *philosophique* d'une telle élimination et le caractère purement algébrique d'une *conception mécaniste du monde sans éléments psychiques.*

Outre qu'elle est un monisme, la doctrine des idées-forces est donc un évolutionnisme à facteurs psychiques, et non plus à facteurs exclusivement mécaniques. Spencer, au contraire, prend pour loi primordiale l'évolution entendue *mécaniquement;* or, l'évolution mécanique et même, en général, l'évolution n'est pas vraiment une *loi :* elle est un résultat de lois, qu'il s'agit précisément d'expliquer. Les faits historiques du dix-neuvième siècle n'ont pas lieu parce que le monde *évolue*, passe de l'homo-

gène à l'hétérogène, du simple au complexe, de l'indéfini au défini ; mais le monde *évolue* parce qu'il y a dans les éléments de la réalité quelque chose qui *aboutit* à la réciprocité d'action universelle, à un passage de l'homogène à l'hétérogène. La fleur n'existe pas parce qu'elle a tel nombre réglé et déterminé de pétales, mais elle a tel nombre réglé de pétales parce que les éléments producteurs viennent s'encadrer dans cette forme et dans ce dessin régulier. Spencer prend la conséquence pour le principe, le résultat de l'entrecroisement des lois pour la loi primordiale, comme si on croyait que ce sont les dessins de la toile qui ont fait la toile, sans les fils, la navette et le tisserand. Les lois mécaniques, dont l'évolution n'est qu'une résultante générale, sont déjà elles-mêmes des résultantes ; elles ne sont pas les vraies lois radicales de la nature, mais des produits déjà complexes et extérieurs de lois plus fondamentales. On fait toujours de la mythologie et même de la théologie jusque dans des explications mécanistes du monde. On considère le mécanisme comme une nécessité imposée aux choses du dehors, Ἀνάγκη ou Ζεῦς ; on croit que le mécanisme de la nature extérieure est, en quelque sorte, une condition préalable, une *pré-condition* des choses elles-mêmes. Le mécanisme, au contraire, n'est que l'expression de leur propre activité dans son rapport avec le milieu, la conséquence de leurs pro-

priétés intimes et constantes ainsi que de leurs rapports mutuels. En un mot, il n'est pas la cause, mais l'effet, il n'est pas le démiurge, mais la forme du cosmos engendré. L'évolution mécanique présuppose donc une évolution interne, et celle-ci présuppose des lois plus radicales encore dont elle n'est que le complexus. Les êtres évoluent, selon nous, parce qu'ils ont essentiellement tels modes d'agir et de pâtir, telles appétitions élémentaires et telles sensations élémentaires. Le *processus réel* de la nature qui aboutit à faire tomber un corps est tout différent de ce que nous appelons la *loi* physique de la chute des corps; la nature ne connaît pas cette *loi*, ni même probablement aucune loi, toute loi étant une formulation mentale et un symbole. Métaphysiquement, le corps ne peut tomber qu'en vertu de certaines actions et passions, de certaines énergies intimes. Ou bien nous ne pouvons nous faire de ces énergies aucune représentation, quelle qu'elle soit, pas plus une mécanique qu'une autre, ou nous ne pouvons nous en faire qu'une représentation par analogie avec nous, avec ce que nous faisons et sentons nous-mêmes. Il faut donc se souvenir que l'évolution n'est pas une loi antérieure aux facteurs mêmes et les régissant comme un code, mais qu'elle est la *forme* et le *signe* du processus appétitif qui constitue l'existence interne en nous et, vraisemblablement, en toutes choses.

Darwin se montrait, au fond, plus philosophe que Spencer lorsqu'il considérait l'évolution comme un phénomène *à expliquer* par des relations plus fondamentales, telles que la sélection naturelle résultant de la concurrence pour la vie. La *concurrence pour la vie* est un principe plus profond que le mécanisme, parce que la vie se rapproche davantage de l'action et de la passion. Si les espèces se produisent et prennent telles ou telles formes, ce n'est pas, en quelque sorte, pour les beaux yeux de la loi d'évolution ni pour le plaisir de passer de l'homogène à l'hétérogène; les espèces se produisent parce que les cellules et les organismes ont faim; et ils ont faim parce qu'ils ont des appétitions, parce qu'ils agissent et pâtissent, parce qu'ils font effort et souffrent. Le darwinisme peut s'interpréter plus psychologiquement que le mécanisme de Spencer. Au lieu de voir dans les lois biologiques ou psychologiques des complications de lois mécaniques, le darwinisme nous invite plutôt, par le spectacle de la lutte pour la vie, à comprendre le mécanisme lui-même comme une forme de cette lutte pour la vie, qui, tout bien considéré, se résout à son tour en lutte *pour la moindre peine* et *le plus grand bien-être,* c'est-à-dire en lutte d'appétitions et de *volontés*.

Il est temps qu'un évolutionnisme à facteurs psychiques, à sensations-forces, à idées-forces, à volontés-forces, remplace l'évolutionnisme mé-

caniste. Il existe sans doute entre les choses certaines relations qui peuvent se définir complètement et exclusivement par les mathématiques ou par la mécanique : par exemple les relations des masses, des vitesses, des directions, etc.; on peut donc dire que, dans ce domaine, c'est le mécanisme qui *qualifie* les choses, et on peut dire aussi que, dans la même mesure, c'est le mécanisme qui les *conditionne*. Mais, dans l'univers, il est bien évident qu'il y a des relations qui ne peuvent se définir que *partiellement* par les mathématiques et par la mécanique. Quand même il serait vrai que « les nombres *régissent* le monde entier », il est certain que les relations numériques, géométriques et mécaniques ne définissent pas d'une manière adéquate la sensation, le sentiment, l'idée; il y a dans le domaine mental des phénomènes, des qualités, des relations qui ne sont pas totalement réductibles à des nombres, à des figures et à des mouvements : ici donc, le mécanisme ne qualifie pas tout. Maintenant, dans ce même domaine mental, *conditionne-t-il* tout? — Qu'il soit la condition *partielle* et antécédente des phénomènes, c'est ce qui est incontestable, mais en est-il la condition *unique*, adéquate et suffisante? Les partisans de l'évolutionnisme mécaniste l'affirment; ils ne le prouvent pas. En retranchant le psychique du nombre des *conditions* qui concourent à l'évolution

universelle, ils aboutissent à cette proposition invraisemblable : — Il y a des choses qui ne sont *définissables* et *qualifiables* que psychiquement et qui cependant n'ont aucune *condition* psychique, aucun *facteur* psychique; toute l'efficace est du côté des relations mathématiques et mécaniques, dont le mental est un simple reflet. Il est clair que cette assertion est une thèse de métaphysique dépassant de beaucoup notre expérience et, de plus, contraire à toutes les probabilités rationnelles. On a en effet, dans l'univers, toute une région de phénomènes, de qualités et de relations mentales sans qu'il y ait pourtant nulle part de raisons *mentales*. Les sentiments, désirs et idées sont exclus, comme des parias, du nombre des causes ou des forces, et toute relation causale est identifiée avec une relation mathématique. On aboutit ainsi à faire sortir du mécanisme tout un monde qu'il ne peut expliquer; on trouve dans la solution finale de l'équation un surplus psychique qui n'était nullement dans les données initiales, et on se tire alors d'affaire en appelant le psychique un *épiphénomène*, une sorte d'aubaine miraculeuse grâce à laquelle le mécanisme se met tout d'un coup à sentir et à penser. Un tel résultat est absolument inexplicable. Dans l'hypothèse où le mouvement est la cause de la pensée, tant que l'on constate la persistance du mouvement dans le cer-

veau, si la pensée vient à se produire, la pensée se trouve être une addition sans cause, puisque le mouvement subsiste toujours équivalent à lui-même. La pensée ne pourrait avoir pour cause le mouvement que si celui-ci disparaissait pour lui laisser place et se trouvait ainsi *transformé* en pensée; mais, c'est ce qui n'a pas lieu et ne peut avoir lieu, car le mouvement, tel qu'il est défini par le matérialisme même, n'enveloppe dans sa définition aucun élément psychique. Comment donc la pensée pourrait-elle venir du mouvement *comme tel?* Il faut admettre dans le substratum réel du mouvement quelque chose qui, outre le mouvement même, enveloppe la racine de la pensée, du sentiment, de l'appétition, en un mot du psychique. N'affirmez donc pas que le mouvement, à lui seul, explique et conditionne tout, puisque à lui seul il ne définit pas tout et ne qualifie pas tout. Là où se produisent des qualités nouvelles, il faut qu'il y ait des conditions nouvelles; des *apparences* nouvelles supposent elles-mêmes des conditions nouvelles. Et ici, les prétendues apparences sont précisément les seules réalités immédiatement connues et saisissables en elles-mêmes, à savoir les faits de conscience, où l'*esse* ne peut plus se distinguer du *percipi*. D'une réalité réduite à des atomes, à des chocs, à des mouvements, ne peut sortir la nature entière telle que nous la connaissons, avec son activité, sa vie, sa

pensée. De la géométrie plane à deux dimensions on ne déduira pas la géométrie des solides, parce que la troisième dimension ne se trouve pas contenue dans les deux autres : il faut évidemment faire appel à des données et hypothèses nouvelles; et de même, dans la philosophie de la nature, il faut faire appel à des faits nouveaux. Notre *idée* du mécanisme universel n'enveloppe pas la pensée, mais la *cause* réelle des choses doit envelopper la pensée; notre idée n'est qu'un réseau au moyen duquel nous essayons d'atteindre l'être, comme l'enfant le papillon, et nous l'atteignons en effet, en ce sens que nous l'emprisonnons; mais nous n'avons pas pour cela pénétré en lui. Le mécanisme, pour notre expérience, constitue l'élément représentable des phénomènes, parce qu'il est la condition de la représentation numérique, spatiale et temporelle, conséquemment de l'intelligibilité; mais le mécanisme n'est pas pour cela la réalité ultime : il en est seulement la manifestation générale dans l'ordre de la quantité, de l'espace et du temps. Le système un des choses réelles, distinctes par la *qualité* et non pas seulement par la *quantité* (*nombre*, *espace* et *temps*), donne lieu, en vertu de ses actions et réactions réciproques, non pas seulement au monde mécanique, mais aussi au monde de la conscience, dans lequel seul, en définitive, les *lois* du mécanisme

même trouvent place en tant que *lois*, sont *conçues* et promulgées. L'évolutionnisme exclusivement mécaniste est une métaphysique qui *substantifie*, qui *hypostasie* la *partie* de notre expérience réductible au mécanique, et qui en fait ainsi un *tout* se suffisant à lui-même, une sorte de réalité absolue.

L'évolutionnisme des idées-forces repose sur une conception plus compréhensive de notre propre expérience. Celle-ci nous montre à la fois et le *processus mécanique* et le *processus conscient de l'appétition;* et ce ne sont pas là deux réalités disparates qui pourraient être indifférentes l'une à l'autre, ni deux « aspects » dont l'un, le mental, serait l'épiphénomène d'un phénomène; mais c'est *une même réalité* en voie de développement qui se diversifie par la diversité des moyens de la saisir. La loi fondamentale de notre connaissance à double forme, c'est que le sujet, tel qu'il est organisé, ne peut jamais saisir son propre caractère et ses propres actes *à la fois comme partie des faits de l'expérience extérieure et comme développement de vie intérieure.* Si je me considère intérieurement, je me vois *tendre* au plus grand bien par un acte de volonté; si je me considère extérieurement, ma volonté semble une simple *résultante* des mouvements antérieurs dans l'automatisme cérébral. L'action volontaire est donc la révélation immédiate au sujet de la même

activité qui, pour un spectateur, apparaîtrait médiatement comme processus cérébral.

Aussi, au point de vue de la réalité fondamentale, on peut très bien dire : la nécessité de la loi mécanique, conçue par nous et par nous formulée, n'est pas plus objectivement réelle que la nécessité impliquée dans la relation des moyens aux fins. Cette dernière relation, il est vrai, ne peut trouver place dans le mécanisme de la nature à titre d'explication scientifique, ni pour expliquer une partie, ni pour expliquer le tout; mais, dans le domaine de l'appétition consciente ou de la volonté, de la conduite et de la pratique, la finalité immanente a évidemment une place, et une place aussi assurée que celle de la nécessité mécanique dans le royaume de la nature. Il est certain que j'écarte ma main de la flamme parce que la brûlure me cause une douleur et que je ne *veux* pas souffrir; toutes les explications mécaniques n'empêcheront pas celle-là d'être en même temps vraie et, en dernière analyse, d'être la plus vraie. Au point de vue métaphysique, la finalité immanente doit donc avoir, elle aussi, sa réalité objective, dans l'unité profonde qui, sous la diversité de notre expérience, constitue le support commun des phénomènes matériels et des phénomènes mentaux. Tout, à l'origine, n'était pas uniquement et exclusivement mécanique, même en de-

hors de nous, puisque dans la nature un être apparaît, à savoir nous-mêmes, qui sent, veut, pense, cherche le plaisir ou fuit la douleur, et trouve aussi *raisonnable* de vouloir ce qui est bon, ce qui contribue au bonheur (finalité), que de relier un mouvement au mouvement antécédent par quelque transformation de mv^2 (mécanisme).

S'il en est ainsi, le philosophe ne peut plus supposer, avec le physiologiste, que l'homme soit une machine qui fonctionnerait aussi bien sans la conscience qu'avec son concours. Il y a entre le mental et le physique un rapport moins superficiel et plus intime. Dans le déterminisme universel, on n'a pas le droit de rien dédaigner comme *accidentel,* surérogatoire et, selon l'hellénisme de Maudsley qui a fait fortune, comme *épiphénoménal;* il n'y a point d'*épiphénomènes*, il n'y a que des phénomènes également nécessaires et en détermination réciproque : « l'ombre même qui accompagne les pas du voyageur » est une partie aussi intégrante du *cosmos* que le voyageur, et la conscience de ce voyageur n'en est pas moins partie intégrante. « Il n'y a rien de vil dans la maison de Jupiter, » disait Spinoza; pourquoi donc ce mépris de la conscience, de l'idée, du sentiment, de la volition, du prétendu reflet mental? Les lois de la lumière réfléchie sont aussi objectives et aussi essentielles que

celles de la lumière directe, les lois de l'intelligence que celles de l'automatisme. — Tout se passerait, dit-on, de la même manière s'il n'y avait ni reflet ni conscience; la locomotive suivrait aussi bien les rails si elle ne produisait aucune réverbération. — Hypothèses enfantines, raisonnements sur des possibilités en l'air. La locomotive et son mouvement sont liés à la chaleur de la chaudière, elle-même en liaison avec sa lumière : c'est par abstraction qu'on sépare ce qui est uni dans la réalité. C'est par une abstraction encore plus fantastique qu'on dit : — Le monde, et même le monde humain, marcherait de même s'il n'y avait point de conscience pour lui servir de miroir; Constantinople eût été prise par des automates inconscients et insensibles tout aussi bien que par des Turcs conscients et sentants. — On oublie que, si la conscience existe, c'est qu'elle a ses *conditions*, et que ces conditions font partie de l'ensemble des conditions universelles, autant qu'en font partie les vibrations cérébrales aboutissant à diriger sur Constantinople des corps armés de cuirasses et d'engins de guerre. Etant donnés les cuirasses et leurs mouvements à tel moment de la durée, un Laplace idéal, plus savant encore que ne fut le Laplace réel, pourrait prédire la prise de Constantinople sans se préoccuper de savoir s'il y a des corps sous les cuirasses, encore moins des pensées et des

passions sous les corps. Cela tient à ce que, dans l'univers, *toute chose est fonction des autres* et qu'on peut *substituer* une série de choses à une autre dans les équations de l'algèbre abstraite ; mais, en réalité, il n'y a point de cuirasses mouvantes sans corps dedans, ni de corps sans quelque chose de mental qui les anime. Les équations de l'algèbre universelle n'agissent qu'à la condition d'être traduites en molécules, et les molécules n'agissent qu'à condition d'envelopper quelque chose d'autre que des éléments purement logiques et quantitatifs, comme sont l'identité, la différence, le nombre, le temps et l'espace.

L'hypothèse d'automates inconscients, faisant la même besogne que la conscience, peut d'ailleurs se retourner. Supposez une série de faits uniquement psychologiques et plus ou moins conscients, reliés par des lois régulières : une pensée sera suivie d'émotion, l'émotion sera suivie de volition : en outre, parmi ces pensées, il y en aura de toutes les formes, y compris la représentation de certains objets apparents, comme les cuirasses, les armes, les lieux divers, Constantinople et ses murailles. Tout se passera alors *comme si* les faits mentaux existaient seuls, sans faits réellement matériels, et de la même manière. Les Turcs prendront Constantinople, c'est-à-dire que les séries de pensées, d'émotions et de volitions

aboutiront au même résultat que dans l'hypothèse où des automates inconscients, revêtus de cuirasses, prendraient d'assaut des murailles aussi insensibles qu'eux-mêmes. La fiction idéaliste et la fiction matérialiste se valent, ou plutôt la première est plus logique que l'autre, car, en fait, le monde extérieur se réduit pour nous à la série des représentations que nous nous en formons.

La philosophie évolutionniste peut rester en dehors de ces hypothèses transcendantes, mais alors elle ne doit pas, avec Spencer et son école, chercher dans des actes supposés mécaniques et purement automatiques l'explication des faits de conscience. Par cette méthode, elle se fait illusion à soi-même et renverse l'ordre des choses. Expliquer les fonctions réflexes et automatiques de la moelle par une dégradation et une dispersion de quelque sensibilité primitive, par une organisation de plus en plus machinale des effets d'un appétit accompagné de conscience sourde, ce serait là une induction légitime, qui ne violerait pas la loi de continuité; mais prendre pour point de départ un mécanisme brut, ne placer parmi les données initiales de l'évolution que ces corpuscules insensibles et sans vie, ces petites têtes de mort qu'on nomme atomes, c'est se mettre dans l'impossibilité d'arriver, sans « un saut mortel », à la vie et à la con-

science. Il est donc antiphilosophique de voir des « facteurs », des causes et des *conditions* de changement en toute chose, excepté dans ce qui voit, sent, pense les facteurs mêmes, les conditions et les causes.

IV

IMPORTANCE DE LA QUESTION DES IDÉES-FORCES EN MORALE

Quelle est la portée non plus seulement métaphysique, mais encore morale et pratique, de la conception par nous proposée, qui introduit dans l'évolution les facteurs d'ordre mental ? Si tout est *déterminé* dans un cas comme dans l'autre, si tout évolue selon des lois, importera-t-il pratiquement que le ressort de l'évolution soit physique ou psychique ? Aura-t-on simplement une idée théorique plus exacte du monde et de son déterminisme, sans que la liberté, la moralité ou tout ce qui s'en rapproche y aient acquis plus de réelle influence ?

I. — Autre chose, moralement comme théoriquement, est un évolutionnisme à ressort mental, autre chose un évolutionnisme à ressort purement mécanique. En premier lieu, un évolutionnisme qui reconnaît que les idées et les sentiments sont des facteurs de l'évolution introduit dans le déterminisme un élément de réaction sur lui-même : l'influence de l'idée. En effet, l'idée

ne correspond pas seulement à ce qui a été et qui n'est plus, mais encore à ce qui n'est pas et qui sera. Or, la volition consiste d'abord dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera; mais cette définition est encore incomplète, et il faut ajouter : la volition consiste dans la détermination d'un acte par l'idée d'une chose qui sera *par nous*, qui n'existera que par notre action consciente, par l'idée même et le désir que nous en avons. Si bien que l'idée de l'efficacité des idées entre comme élément nécessaire dans toute volition. C'est donc faire le sophisme paresseux que de dire : « A quoi bon avoir l'idée de ce qui se passe ou se passera, si tout ce qui doit se passer est déterminé d'avance? » — L'idée, répondons-nous, modifiera psychiquement ce qui se passe, et les mouvements cérébraux corrélatifs de l'idée modifieront physiquement ce qui se passe. De plus, comme en fait nous ne connaissons pas d'avance l'avenir, notre idée de ce qui *peut* être *par nous*, surtout de ce qui *doit* être *par nous*, sera elle-même un des facteurs de cet avenir.

La théorie de la volonté subit donc, dans la philosophie des idées-forces, un changement d'importance capitale, par rapport à l'ancienne psychologie spiritualiste et au fatalisme mécaniste en honneur dans la nouvelle psychologie. Sous le nom de motifs, on séparait jadis les *idées spi-*

rituelles des *mouvements matériels* qui les suivent, comme on séparait l'âme du corps; par cela même, on suspendait la théorie de la volonté au mystère métaphysique de la communication entre les *substances*. Au contraire, nous concevons toute idée comme un ensemble de sensations et appétitions renaissantes qui enveloppe un ensemble de mouvements renaissants; commencés dans le cerveau, ces mouvements tendent à se propager aux organes; en se propageant, ils deviennent nécessairement réguliers, rythmiques, symétriques comme les organes mêmes, et aboutissent à une sorte de mouvement vermiculaire de l'ensemble (1). On a donc eu raison de dire qu'il n'y a pas lieu, *en psychologie*, de se demander comment l'idée peut produire un mouvement, car l'idée est déjà elle-même la conscience d'un mouvement commencé, d'un changement en voie de s'accomplir et qui ne peut pas cesser tout d'un coup. Par cela même, les idées-forces diffèrent essentiellement des *motifs* contemplatifs de l'ancienne psychologie : ceux-ci étaient des accidents superficiels de la substance âme; ils attendaient, pour agir sur le corps, l'ordre d'un pouvoir différent à la fois du corps et des idées, d'une sorte de majordome, le *libre arbitre*. Les idées étaient par elles-mêmes incapables de réaliser leur objet.

(1) Voir plus loin, livre deuxième.

On admettait des *entités-substances* et des *entités-modes*, puis des modes spirituels absolument détachés des modes matériels et des mouvements : ce qui nécessitait l'intervention d'une faculté *ex machina*. Celle-ci venait fort à propos au secours de l'intelligence et du sentiment, par eux-mêmes inertes et inféconds. A ces abstractions nous substituons la vie et le mouvement; à l'arbitraire d'un libre arbitre inintelligible nous substituons l'intelligibilité et la loi.

Mais nous rejetons en même temps la théorie mécaniste qui considère les motifs comme de simples signes de l'activité physique. Dans cette hypothèse, les motifs redeviendraient, à vrai dire, aussi passifs que dans le spiritualisme; seulement, au lieu de faire intervenir un libre arbitre spirituel pour faire accomplir la besogne effective, on en charge exclusivement l'automate cérébral : le cerveau règne et gouverne, la pensée n'est que l'historiographe du roi. Quant au motif, on peut le comparer à une indication de manomètre qui mesure la pression de la vapeur, mais sans pouvoir en rien la modifier ni réagir effectivement sur cette pression. Certes, les anciens psychologues et même Stuart Mill s'en tiennent beaucoup trop, pour l'explication de nos actes, aux *motifs* et *mobiles* conscients. La loi de Mill est que « les mêmes motifs ou mobiles entraînent les mêmes volitions », et Bain a ac-

cepté cette loi. Or elle est ambiguë et, s'il s'agit des motifs ou mobiles conscients, elle est inexacte. Il y a des phénomènes subconscients et même des faits de cérébration inconsciente qui, en se combinant avec les mêmes faits de conscience, produisent des volitions toutes différentes. Là-dessus les spiritualistes dogmatisants attribuent tout à la volonté libre, les matérialistes dogmatisants à la matière fatale : des deux côtés, les idées restent contemplatives et oisives. Il y a seulement cette différence que, dans le mécanisme, c'est un non-moi matériel qui, derrière le rideau, fait jouer les ressorts de la marionnette humaine; dans le libre arbitre, c'est un moi spirituel : la pensée n'est que l'éclairage de la rampe. Nous, nous reconnaissons l'action de ce qui est *inconscient pour le moi* (et les motifs ou mobiles qui sont pour ainsi dire emmagasinés dans le cerveau); mais nous insistons sur la réaction du *conscient,* réaction qui, chez les êtres raisonnables et aux moments les plus graves de la vie morale, peut dominer tout le reste. Si la pensée est un manomètre, c'est un manomètre capable de modifier la pression de la machine et de la diriger par l'idée même de cette direction possible.

Toute volition, dit M. Ribot dans une analyse savante des maladies de la volonté, est un simple effet, qui « n'est cause de rien » ; la volition affirme la relation de deux tendances, comme

le jugement ou plutôt la proposition affirme le rapport de deux idées, mais « elle n'a pas plus d'efficacité pour produire un acte que le jugement pour produire la vérité. » — Cette assimilation ne nous paraît pas exacte de tout point ; la vérité est objective et en quelque sorte extérieure à nous : prononcer sur la vérité, c'est s'éliminer soi-même et éliminer autant que possible le subjectif afin d'avoir pour résidu l'objectif. La volition, elle, demeure immanente et prononce sur ce que je veux faire, non sur ce qui est déjà *fait* indépendamment de moi ; elle tend à faire prédominer le subjectif et non à l'éliminer. « Le *je veux,* ajoute M. Ribot, constate une situation, mais ne la constitue pas. » Soit, si l'on parle seulement de la *proposition :* « Je veux », qui exprime moins le vouloir même que la conscience du vouloir, et qui formule le *décret* ou promulgue le *verdict*, mais ne le fait pas. Peut-on étendre la même passivité au « Je pense », c'est-à-dire : — Je conçois telle idée, par exemple l'idée de la patrie, de l'humanité, de l'univers ; je pense tel ou tel idéal ? — Non. La pensée ne se borne pas alors à constater une situation indépendante d'elle-même ; elle entre comme facteur dans la constitution d'une situation nouvelle. De plus, parmi les pensées, il y en a une qui est un facteur plus essentiel et plus méconnu par les autres : c'est la pensée du vouloir possible. « *Je veux vouloir* », en con-

statant une situation, commence à en constituer une autre : c'est une idée qui est effet, puis cause; or cette idée est toujours enveloppée dans la volonté *réfléchie*. En ce cas, le *Je veux* marque un phénomène de réflexion par lequel la conscience se retourne contre l'inconscient ou le subconscient et s'efforce de le dominer. L'évolution se fait révolution, sans qu'il y ait pour cela discontinuité au fond des choses. L'idée de la volition est donc plus qu'un simple compte rendu sténographique ; si la proposition affirmative ne fait en rien la vérité de son objet et l'affirme parce qu'il est, la proposition volitive, dans une certaine mesure, fait être son objet parce qu'elle l'affirme. Il y a là un phénomène extrêmement complexe qui demanderait une longue analyse, et où la conscience joue un rôle infiniment moins simple que celui d'enregistreur (1).

Nous avons un besoin absolu à la fois du déterminisme dans la connaissance et d'un certain indéterminisme dans la pratique. Point de science possible si tout ce qui est objet de science n'est pas déterminé selon des lois; pas d'action possible si tout est déterminé *indépendamment* de notre action même, de l'idée qui la dirige, du sentiment qui l'excite, et si nous ne nous concevons pas comme coopérant pour notre part à

(1) Voir *la Liberté et le Déterminisme*. 2e édition, livre II, ch. 1er.

l'avenir. La science a pour condition la dépendance des parties par rapport au tout; l'action, la dépendance du tout *en voie de se faire* par rapport à ses parties intelligentes, dont nous sommes. Ces deux points de vue ne sont pas contradictoires, puisque en définitive l'action du tout et celle des parties sont réciproques. Nous ne pouvons donc agir sans nous représenter une portion de l'avenir qui, pour être, attend que nous la fassions être, une part du résultat final qui ne se produirait pas sans la pensée et le désir efficaces que nous en avons. L'avenir nous paraît ainsi *non déterminé*, en tant que nous participerons à sa détermination au lieu d'en être les simples contemplateurs et d'attendre passivement son lever comme celui du soleil. L'avenir nous semble d'autant plus indéterminé que nous ne savons pas, encore une fois, ce qui *sera* : il y a ainsi, par une bienfaisante ignorance, réelle indétermination de l'avenir *pour notre esprit*. L'idée de cette indétermination relative, jointe à l'idée de la part que notre moi individuel peut prendre à la détermination du résultat universel, produit en nous ce qu'on appelle l'idée de la liberté. En d'autres termes, le *tout* futur nous étant inconnu, nous agissons, nous partie coopérante : 1° d'après une certaine idée que nous nous formons de ce que le tout *peut* être et *doit* être; 2° d'après une certaine *idée* que nous nous

formons de notre pouvoir sur nous-même et sur le tout, en un mot, du degré de notre contribution personnelle à l'œuvre universelle. De là un *idéal* de ce qui doit être et un *idéal* de notre puissance pour le faire être. Agir sous ces deux idées, c'est les réaliser par le fait même, dans la mesure où elles sont réalisables. L'idée marque donc bien le point où le déterminisme finit par se retourner contre lui-même dans notre conscience, comme le serpent qui se mord la queue (1).

Kant, lui aussi, s'est proposé de concilier la liberté avec le déterminisme, mais en assignant à chacun des deux un domaine différent. Le déterminisme gouverne le monde des phénomènes, seul connu et seul connaissable; la liberté *règne* dans le monde des noumènes, inconnu et inconnaissable. C'est cette manière de concilier que nous ne pouvons admettre comme suffisante. J'ai besoin d'avoir une activité personnelle là où j'agis, là où je connais mon action et son milieu, là où je me connais moi-même. Triste consolation pour

(1) Voir, dans la *Revue philosophique* (1887), l'étude consacrée à notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme* par un esprit des plus pénétrants, demeuré en somme fidèle à la pensée de Kant. M. Darlu reconnait dans notre travail des parties « solides et durables » : 1° la réfutation de l'indéterminisme, tel du moins qu'il a été présenté jusqu'ici; 2° la théorie du déterminisme de la volonté. Mais, selon notre bienveillant et sympathique appréciateur, nous n'aurions pas dû entreprendre le rapprochement de l'indéterminisme et du déterminisme sur le terrain même de l'*expérience* et des relations causales; il eût mieux valu, nous dit-on, « revenir à Kant » et à sa conciliation du phénomène avec le noumène.— Quelque belle que soit la part de « vérités acquises à la science » dont on nous fait honneur, nous gardons cependant, non pour nous-même, mais pour la philosophie de notre temps, une ambition plus haute : nous persistons à croire que la conciliation tentée par Kant est de celles auxquelles la philosophie ne peut « s'en tenir ».

un prisonnier que de se dire : — Je suis rivé à des chaînes dans la prison que je connais, mais je me promène librement dans un monde que je ne connais pas; mes chaînes elles-mêmes, avec ma prison, sont l'expression symbolique de ma liberté transcendante, et, si je souffre en ce monde, peut-être cette souffrance, dans un monde inconnu, est-elle une jouissance transcendante.

Kant, dans un passage célèbre de la *Critique du jugement*, a indiqué lui-même la nécessité de rapprocher le concept de la nature et le concept de la liberté, qu'il avait séparés « comme par un abîme »; il dit que le monde de la liberté doit avoir une « *influence* » sur le monde de la nature. Mais il ne montre pas cette influence, ou du moins il la réduit à la « finalité de la nature », à une sorte de symbolisme par lequel la nature exprime l'X de la liberté transcendante, qui est moins la nôtre que celle de Dieu. Entre les deux « abîmes » de la nature et de la liberté humaine, Kant intercale ainsi ce que les gnostiques appelaient précisément par excellence l'*Abîme*. L'absence d'un véritable trait d'union, spéculatif et moral, entre la critique de la raison pure et la critique de la raison pratique, nous semble le grand *desideratum* de la philosophie kantienne. Le noumène et le phénomène demeurent chacun à part, et leur conciliation apparente n'est que la superposition d'X à toutes les

données réelles et déterminées du problème. Nous demeurons, dans toutes nos actions, soumis à la loi de la nécessité + X. A cette X la philosophie des idées-forces essaie de donner une valeur saisissable pour la conscience, en montrant comment le déterminisme même tend à réaliser l'idée de liberté, ou, si l'on veut, comment la liberté, supposée réelle, tend à se soumettre le déterminisme. Elle cherche ainsi une synthèse véritable au lieu d'une duplicité de thèses, une vraie conciliation sur le terrain de la conscience au lieu d'une superposition demi-mystique. Ne nous payons pas de mots en nous attribuant une liberté nouménale, semblable à la liberté d'un mort, dans un monde pareil au néant; pour proposer du problème une solution qui ne soit pas simplement verbale et illusoire, il faut se rappeler que le monde de l'action, comme celui de la pensée, est un monde de *relations causales :* nous devons agir sur la réalité, dans la réalité, par la réalité; nous voulons être cause parmi des causes. Jusqu'à quel point pouvons-nous l'être? Quel est le degré d'indépendance individuelle compatible avec la dépendance réciproque universelle? Quelle est l'efficacité, la force qui peut appartenir à l'idée de liberté? Voilà le problème, et c'est un problème de causalité. Il ne sert à rien de se tirer d'affaire en disant, avec Kant et Schopenhauer : — Dans le monde des relations causales le déter-

minisme est la loi unique, et la liberté (qu'on pourrait tout aussi bien appeler d'un autre nom quelconque) règne dans un monde *hypothétique* qui, s'il existait, serait en dehors de toute relation causale.

Quand nous rapprochons le déterminisme et la liberté dans le monde même des relations causales, nous ne prétendons pas pour cela que le monde *réel* où nous devons *agir moralement* soit exclusivement un monde de relations mécaniques et de phénomènes mécaniques; nous venons de soutenir, au contraire, que le mécanisme est seulement un des aspects de ce monde, auquel tout le réel ne peut se réduire. Le monde des relations causales enveloppe une causalité *psychique* et non pas seulement mécanique; c'est cette causalité psychique qui est, selon nous, compatible avec une certaine action de la volonté intelligente sur la marche de l'évolution. A un premier moment, cette action s'exerce sous l'idée d'indépendance personnelle, sous l'idée du *moi*, qui confère en effet à l'action une certaine indépendance, un certain caractère *mien.* A un second moment, l'action peut s'exercer sous l'idée d'une dépendance volontaire du moi par rapport à l'*universel*, c'est-à-dire d'un désintéressement par lequel le moi ne se pose en son indépendance que pour se mettre lui-même sous la dépendance du bien universel. C'est l'action morale, qui réa-

lise le plus possible pour l'homme l'idéal de la liberté (1).

Le déterminisme ainsi complété, union du naturalisme et de l'idéalisme, pourra seul échapper, selon nous, à cet éternel *argument paresseux* que répètent à satiété les spiritualistes, et que les matérialistes semblent confirmer en faisant de la conscience une représentation oisive des actions physico-chimiques. Cette dernière conception aboutit à un fatalisme décourageant, que l'on a fort bien comparé à une sorte de *curare* moral : le curare enlève le pouvoir d'agir sans enlever celui de sentir et de voir : c'est la conscience de l'impuissance. De même, dans le fatalisme, l'homme n'a plus, comme l'Indien frappé d'une flèche, qu'à « se coucher et à mourir ». Telle n'est pas la conclusion du déterminisme des idées-forces. Ce dernier, loin de nous enlever l'usage de notre volonté, nous montre dans la vue même des choses un moyen d'action sur les choses ; au lieu d'un poison paralysateur, il nous fournit un contre-poison et même un aliment excitateur ou producteur d'énergie.

II. — Outre la possibilité d'une réaction du déterminisme sur lui-même par l'idée de liberté, l'évolutionnisme des idées-forces a un second avantage

(1) Voir *la Liberté et le Déterminisme*, 2e partie, ch. Ier et VI.

moral et pratique. C'est que, considérant le déterminisme universel comme un effet, non comme un principe, il n'érige plus le déterminisme connu de nous en mesure absolue de la réalité. Tandis que l'évolutionnisme mécanique suspend la réalité entière au principe de « la persistance de la force », l'évolutionnisme psychique n'attribue au déterminisme qu'un caractère relatif. Par le fait même de penser notre activité volontaire et consciente, qui est de nature subjective, nous l'objectivons artificiellement et nous nous la représentons comme déterminée tout entière par des lois *autres qu'elle-même*, où elle n'a aucune part; mais ce n'est pas la loi qui fait vraiment l'action, c'est l'action qui contribue à faire la loi et s'y exprime. La loi est une représentation objective et une traduction déterministe de l'activité, mais, en elle-même, l'activité n'est pas l'esclavage d'une loi; la loi est plutôt sa borne, c'est-à-dire son point de rencontre avec d'autres activités. En un mot, le déterminisme extérieur est relatif à la nature intime d'une certaine activité ou d'un ensemble d'activités dont il est l'expression, et qui peut envelopper plus que les *lois actuelles* ne nous révèlent. On ne peut donc pas absorber la puissance causale tout entière dans le mécanisme brut, puisque de cette même puissance causale est sortie la pensée et la volonté, la finalité volontaire des

êtres conscients ; on ne peut même pas l'enfermer tout entière dans les limites de notre pensée et de notre connaissance. Cette notion d'une puissance capable de fournir plus que notre pensée ne conçoit frappe d'un caractère provisoire toutes les formes actuelles du déterminisme, au lieu de les ériger en quelque chose de *définitif* et d'*infranchissable*. Le monde présent n'est qu'une manifestation partielle et transitoire de la *causalité*, et nous ne pouvons mesurer la causalité entière à notre expérience présente. Ainsi, non seulement la philosophie des idées-forces rend le déterminisme plus flexible et plus intellectuel, mais elle le change en un *progrès* possible et *peut-être* indéfini sous le rapport mental. Un évolutionnisme purement mécanique, au contraire, renfermant l'action du mental dans des limites étroites et fixes, ou même niant cette action, ferme la porte à l'espoir d'un véritable progrès. La doctrine des idées-forces est une philosophie de l'espérance, au lieu d'être une « philosophie du désespoir ».

L'évolution de la vie mentale dans le monde a-t-elle un terme que l'on puisse marquer d'avance ? — Oui, sans doute, pour telle espèce en particulier, comme l'espèce humaine actuelle, matériellement incapable d'une évolution indéfinie, matériellement vouée à une destruction finale. Mais il n'en résulte pas que l'évolution mentale

soit pour cela arrêtée dans le monde, qu'elle ne puisse se poursuivre ou sous d'autres formes ou par d'autres espèces. Nous allons voir, en effet, qu'on ne pourra jamais ni penser la complète annihilation de toute vie mentale dans le monde, ni marquer d'avance une limite au développement mental dans le monde ou, en d'autres termes, à la force de réalisation des idées.

En premier lieu, pourquoi l'homme ne pourra-t-il jamais concevoir la complète annihilation de toute vie mentale? — C'est qu'il faudrait pour cela retirer à notre conception du monde tout élément emprunté à notre pensée même et à notre conscience; or c'est chose impossible, car, une fois ce vide mental opéré, il ne resterait plus rien, pas même de physique. Aussi la philosophie aboutira-t-elle toujours et nécessairement à l'animation universelle, sous une forme ou sous une autre. Nous ne pourrons jamais nous représenter le monde que d'après ce que nous trouvons en nous-mêmes : puisque nous sommes le produit du monde, qui nous fait à son image et à sa ressemblance, il faut bien qu'il y ait dans le grand tout ce qui est en nous. De là l'impossibilité pour un être vivant, sentant, pensant, de concevoir un monde où ne subsisterait rien de la vie, du sentiment, de la pensée; un monde mentalement mort, sans trace « d'énergie psychique », serait aussi physiquement mort : ce ne serait

plus qu'une abstraction, — et conséquemment encore une pensée.

C'est pour cette raison que nous sommes obligés d'admettre en toutes choses un sentiment plus ou moins sourd, un appétit plus ou moins analogue à ce que nous appelons *vouloir*. Un philosophe a dit cette parole profonde, que, sans doute, il n'y a nulle part d'être entièrement « abstrait de soi (1) » : il voulait dire par là : il n'y a point d'être qui n'existe pas pour soi-même à quelque degré, qui n'ait pas, sinon une conscience proprement dite, du moins un sentiment plus ou moins vague de son action. Si un être n'est pour soi à aucun degré, il est donc tout entier hors de soi, « abstrait de soi » ; il n'existe plus que pour un autre ; à vrai dire, il n'existe plus du tout. L'être complètement abstrait de soi, ce serait la matière inerte et inanimée des matérialistes, un je ne sais quoi qui n'a plus de l'être que le nom. La vie et la conscience ne peuvent être une simple transposition d'atomes stupides et morts dans l'espace et dans le temps ; ce n'est pas en changeant de place de petits cadavres infinitésimaux, de façon à mettre l'un à droite, l'autre à gauche, qu'on engendrera la vie, — surtout la vie qui se sent elle-même.

Nous pouvons donc admettre l'impossibilité,

(1) Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*.

dans l'avenir comme dans le présent, de concevoir la complète *annihilation* de l'énergie mentale. Ce premier principe accordé, pourra-t-on jamais marquer des *bornes* précises à l'évolution de cette énergie, la limiter d'avance dans la pensée ? — Non, car ce serait faire de notre état mental actuel la mesure absolue du possible dans l'ordre mental à venir. Nous ressemblerions à quelque animal de la faune antédiluvienne qui, s'il avait pu spéculer sur le monde, aurait déclaré que les formes de la vie et du sentiment alors réalisées épuisaient tout le possible. La vie végétative ne pouvait faire deviner la vie animale, la vie animale ne pouvait faire deviner la vie supérieure de la pensée et de la science. De ces manifestations diverses de l'énergie mentale, chacune, sous le rapport *physique* ou mécanique, était sans doute contenue tout entière dans la précédente, et une physiologie assez puissante aurait pu prédire les formes futures du corps d'après ses formes actuelles ; mais les manifestations psychologiques, quoique liées elles-mêmes par une loi déterminée à leurs antécédents, n'y étaient pas contenues d'avance *psychologiquement* : de la simple vie végétative on n'aurait pas pu *déduire* la pensée, l'amour, la moralité des êtres humains. — Affaire de simples formes, dira-t-on. — La question est précisément de savoir si sentir, penser, vouloir, faire effort, avoir conscience, ce sont là simplement

des formes, des apparences; ou si, au contraire, ce ne sont pas les rapports changeants dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire les *mouvements* qui sont des formes, tandis que l'activité mentale serait le fond. En tout cas, elle est le fond pour nous, puisqu'elle est pour nous l'immédiat, l'irréductible : quand je jouis ou que je souffre, aucun raisonnement au monde ne pourra réduire ma jouissance ou ma peine à une simple apparence, car ici le paraître, encore une fois, coïncide absolument avec l'être.

Le défaut de la théorie évolutionniste telle que Spencer l'a exposée, c'est précisément qu'il n'a pas distingué l'équivalence mécanique de la force et le progrès mental. Nous avons essayé ailleurs de mettre en évidence cette distinction (1). Si on ne peut pas d'avance assigner de limites à l'énergie mentale, c'est que l'équivalence physique des mouvements extérieurs peut, comme nous venons de le voir, se concilier avec un progrès intérieur de la volonté vers des formes de plus en plus élevées, qui ne peuvent pas se tirer analytiquement de la définition de leurs causes et qui ne sont pas non plus en totale équivalence psychique avec elles. La pensée, en apparaissant dans le monde, n'a pas changé l'équilibre mathématique des plateaux de la na-

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, p. 189, 190.

ture ; elle n'en constituait pas moins une nouveauté morale plus importante que l'identité mécanique des mouvements se continuant l'un dans l'autre. Le monde chrétien peut ne pas peser plus sur la terre que le monde païen, il n'en a pas moins, dans l'ordre moral, une valeur supérieure ; la nature se répète toujours mécaniquement, elle change toujours mentalement (1). Les déterministes ont donc raison de dire que les effets des volontés ont des causes, mais les partisans de la liberté ont raison de dire que ces effets ne sont pas déterminés uniquement par la loi toute physique de l'équivalence entre les mouvements, puisque l'équivalence dans l'ordre de la quantité n'empêche point le progrès perpétuel dans l'ordre mental, où apparaissent des qualités nouvelles et toujours plus précieuses, sentiment, pensée, volonté, amour.

Pour montrer qu'on ne pourra jamais déduire l'avenir du passé, ni conséquemment limiter l'avenir par le passé même, on peut invoquer une loi formulée par Wundt, et qui est d'importance majeure en morale comme en métaphysique : le caractère imprévu et « hétérogène » des effets réels par rapport aux effets prévus. C'est ce que Wundt appelle la « loi de l'hétérogénéité » entre les volitions et les résultats. Toute

(1) *La Liberté et le Déterminisme*, page 190.

action volontaire produit des conséquences qui dépassent toujours plus ou moins les motifs qui l'ont déterminée : tel homme qui a agi par une ambition toute personnelle peut amener, sans l'avoir prévu, des résultats utiles à son pays, non pas seulement à lui-même; tel autre qui, au contraire, a voulu rendre des services au pays peut aboutir à des conséquences nuisibles. De là cette loi, admise aussi par Schopenhauer et par de Hartmann, que le résultat dernier de nos actions dans la réalité n'en a jamais été le véritable motif dans notre esprit. Voyez ce qui se passe quand un corps tombe dans une masse d'eau tranquille : un cercle se dessine à la surface, puis donne naissance à un autre cercle plus grand qui l'enveloppe; en même temps la première onde s'étend comme si elle cherchait à gagner la seconde; mais, avant qu'elle l'ait rejointe, celle-ci est bien loin, et déjà une troisième onde s'est formée qui, quand la seconde cherche à la rejoindre, fuit à son tour. Aviez-vous prévu et voulu tous ces effets en jetant la pierre? Non, vous aviez voulu seulement atteindre tel point précis, et vous avez produit des ondulations qui vont à l'infini. Pareillement, les résultats de nos actions s'étendent bien au delà du motif; quand nous avons pris conscience de ces suites que nous n'avions pas prévues, nous nous empressons d'élargir désormais notre motif, mais

le nouveau résultat dépasse encore notre prévision et, à mesure que celle-ci s'en rapproche, il s'en éloigne davantage.

En voyant combien est bornée notre puissance de prévoir, nous perdons le droit de marquer une limite à l'évolution. Puisque, d'une part, dans l'ordre moral, les effets futurs ne peuvent *se déduire* des causes auxquelles ils sont liés; puisque, d'autre part, les effets derniers de nos volitions ne peuvent *se déduire* de nos volitions mêmes, il en résulte pour l'avenir un double caractère d'indétermination par rapport au présent actuellement connu. Cette indétermination rend possible, dans le monde, un progrès mental et moral auquel jamais personne ne pourra défendre d'avance d'aller plus loin. En un mot, ni l'anéantissement, ni la limitation du progrès moral dans le monde ne pourront être l'objet d'une démonstration ou même d'une conception claire. Il en résulte que la perfectibilité mentale apparaîtra toujours comme indéfinie, sinon sous une forme, du moins sous une autre : la fécondité de l'univers mental, du monde des idées, est impossible à borner *pour nous*.

V

CONCLUSION

En résumé, 1° l'idée fût-elle simplement une *formule* du mécanisme, cette formule devrait encore être considérée comme capable de *réagir* sur ce qu'elle exprime et comme enveloppant un pouvoir de réalisation propre ; c'est ainsi que la formule d'un pont, présente à la pensée d'un ingénieur, enveloppe sa réalisation possible dans une œuvre : elle est elle-même une sorte de pont entre l'idéal et le réel. Pour la pensée, voir, c'est en même temps toucher, se mouvoir et agir ; l'œil intérieur est un tact et son regard est une force.

2° Les idées ne représentent pas seulement des phénomènes de mouvement, c'est-à-dire des changements de relation dans l'espace. Elles enveloppent un élément psychique irréductible au pur mécanisme, ne fût-ce que la sensation et l'appétition : elles sont tout au moins des *formules de sensations et d'appétitions,* et cela avant même d'être des *formules de mouvement.* Le mouvement n'est d'ailleurs pour nous qu'un résidu de certaines sensations

derrière lesquelles nous projetons, pour les animer, des *appétitions* plus ou moins sourdes. Les idées sont donc des indices psychiques en même temps que mécaniques. Pour cette raison même elles ne sont pas indifférentes : elles enveloppent du sentiment et de l'impulsion, fût-ce à l'état naissant et élémentaire. Ce ne sont pas des cadres vides, mais des formes ayant un contenu vivant.

3° Nous avons des idées qui sont plus éloignées encore des formules purement mécaniques : ce sont les idées métaphysiques. Que les notions d'absolu, d'universel, de parfait, répondent ou non à des réalités objectives, toujours est-il que nous les concevons subjectivement et que, une fois conçues, elles tendent à diriger nos actes, à se réaliser en nous et à s'objectiver en se pensant.

4° Enfin, nous avons des idées proprement *morales*, et c'est la question capitale de la philosophie pratique que de déterminer jusqu'à quel point elles sont réalisables. Toutes les idées morales sont des concepts généraux ou même universels, et ce n'est pas seulement par leur *contenu sensible* que ces idées déterminent l'action, mais encore par la généralité qu'elles expriment. Lorsqu'à la bataille de Véséris, a-t-on dit avec raison, le consul Décius se dévouait pour la *patrie,* la cause de son action résidait dans une *idée générale,* non dans les perceptions particulières d'individus ou de

monuments qui ne sont que la *matière* de cette idée et qui, « dépouillées de la dignité de l'universel, perdraient toute autorité sur la conduite. » Donc, par leur contenu et par leur forme, les idées morales exercent une action en se concevant, en éveillant les émotions particulières qui se rattachent, soit aux objets particuliers qu'elles résument et symbolisent, soit à l'universalité même de leur forme, laquelle devient un symbole de l'univers et provoque en nous ce qu'on peut nommer l'émotion cosmique. Tout concept, comme celui de la Patrie, de l'Humanité, de l'Univers, excite une infinité de perceptions renaissantes : c'est le sommet, seul éclairé, d'une vague qui se soulève des profondeurs de notre conscience. Et ces perceptions enveloppent des sentiments, aussi puissants et même plus puissants que ceux qui répondent à un objet particulier. Patrie! Humanité! Avec ces mots-là, on a entraîné des armées et des peuples. Il en est de même du concept de la liberté morale, où nous avons cherché un trait d'union intelligible, à la fois pratique et théorique, entre les deux grandes théories du déterminisme et de la liberté, l'une qui est le fondement même de la science, l'autre qui est le fondement de la morale.

5° Dans la sociologie, les idées-forces sont l'expression des pensées élaborées par l'humanité entière, ainsi que des sentiments et des impulsions

qui ont correspondu à ces pensées. Elles sont donc, en quelque sorte, des *formes* de la conscience sociale, présentes à la conscience individuelle comme le type de l'espèce est présent à l'organisme de l'individu. Mais ces idées collectives sont aussi des *forces* collectives, des moyens d'action et de direction qui assurent l'influence de la société entière sur chacun de ses membres sans empêcher la réaction de chacun sur l'ensemble. Parmi les idées-forces collectives, il ne faut pas seulement compter les idées morales, sociales, religieuses; il faut compter aussi les idées logiques. Les idées logiques, en effet, ne sont pas uniquement des formes de la pensée individuelle qui permettent à chacun d'appliquer son esprit à la connaissance des objets; elles sont aussi des formes nécessaires de la communication des pensées, de la société intellectuelle qui a pour instruments les signes. Si le langage est une logique, la logique est aussi en elle-même un langage. Le principe de contradiction est une forme de la logique sociale en même temps que de la logique individuelle. On en peut dire autant du principe de causalité, et même de toutes les idées métaphysiques, dans lesquelles une analyse attentive retrouverait un facteur social. Les idées constituent de la force collective emmagasinée dans l'individu; elles sont de l'hérédité intellectuelle, qui réagit sur l'hérédité physique et

peut, par l'éducation, la diriger, parfois même la dominer.

Partout donc l'idée apparaît comme ayant une efficace, comme renfermant en soi des conditions de changement pour les états de conscience et, en vertu du lien de ces états au mouvement cérébral, pour le cerveau lui-même. On n'a pas énuméré toutes les causes et forces de la nature quand on a énuméré tous les mouvements. Il peut y avoir et il y a d'autres activités que celles qui sont purement mécaniques : ce sont les activités psychiques. Les idées sont les expressions à la fois de ces activités et des mouvements par lesquels elles se traduisent au dehors. Elles sont des intermédiaires entre le monde du mouvement et le monde moral. Pour le véritable évolutionnisme, loin d'être inertes, les idées sont les formes conscientes de l'action. Ce n'est pas passivement, mais bien en se mouvant, en sentant, en agissant, que l'être arrive à penser, comme c'est en se mouvant avec rapidité qu'un mobile matériel peut arriver à répandre de la chaleur et de la lumière : la pensée est une révélation de l'énergie mentale et non de l'inertie mentale. Elle est tout autre chose qu'un éclairage, et, si on veut chercher des comparaisons dans le domaine de la lumière, il faut dire plutôt que les idées constituent des centres de clarté et de

force analogues aux étoiles, des systèmes astronomiques où la force à la fois éclairante et motrice répandue dans l'univers se concentre, rayonne en agissant, agit en rayonnant, tâche d'attirer tout à soi; et le monde, finalement, se trouve entraîné là où s'est accumulé le plus de force avec le plus de lumière (1).

(1) Dans ce premier volume, nous nous bornerons à poser les principes, d'abord *psychologiques*, puis *métaphysiques*, de l'*évolutionnisme* des *idées-forces*. Nous consacrerons, par la suite, des travaux particuliers à la *Psychologie des idées-forces*, puis à la *Morale des idées-forces*.

PRINCIPES PSYCHOLOGIQUES

ET MÉTAPHYSIQUES

DE

L'ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

LIVRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX ET VALEUR DES ÉTATS DE CONSCIENCE

LIVRE PREMIER

CARACTÈRES GÉNÉRAUX ET VALEUR DES ÉTATS DE CONSCIENCE

CHAPITRE PREMIER

LA QUANTITÉ ET LES ÉLÉMENTS DE LA FORCE DANS LES ÉTATS DE CONSCIENCE

En quoi le nom d'*idées* peut convenir à tous les états de conscience. — Premiers caractères des états de conscience qui leur sont communs avec les *forces* actives. — I. Force intensive. — II. Mesurabilité. — III. Variations d'intensité. — IV. Nombre. — V. Durée. — VI. Extensivité. — VII. Le mouvement dans la conscience.

Nous appellerons *idées*, formes mentales ou formes de conscience (εἶδος, *species*), *tous les états de conscience* en *tant que susceptibles de réflexion* et, par réflexion, de *réaction sur eux-mêmes, sur les autres états de conscience,* enfin, grâce à la liaison du physique et du mental, sur les organes du *mouvement* (1).

1. Par *idées*, Locke entendait toutes les apparences qui existent dans les esprits et que nous rapportons ultérieurement à quelque chose d'extérieur; les idées, en ce sens, comprennent tout ce qui est immédiatement présent à la conscience, « tout ce qui est l'immédiat objet de perception ou de pensée. » On a beaucoup reproché à Locke ces espèces d'*objets* intérieurs qu'il admettait sous le nom d'idées; et pourtant, il est certain que c'est seulement par les *objets* de la conscience que nous pouvons connaître les objets réels; il est certain que le sujet conscient peut et doit avant tout prendre pour objet ses propres modifications, qui deviennent alors images ou idées. Hume restreignit le terme d'idées aux images *reproduites*, aux re-présentations. C'était là faire un pas en arrière ; car pourquoi ne pas appeler *idées* non seulement les re-présentations, mais les *présentations* elles-mêmes, les *images* actuelles, les sensations, perceptions, émotions, auxquelles la conscience s'applique en y faisant plus ou moins attention et que, par cela même, elle distingue? En ce sens, Descartes appelait *pensées* et Spinoza appelait *idées* tous les modes de conscience. C'est l'équivalent de la *Vorstellung* des Allemands.

Les idées seront donc pour nous, conformément à la grande tradition philosophique, tous les faits de conscience en tant qu'ils peuvent devenir objets pour la conscience même. On verra que nous ne considérons pas pour cela, avec

La question capitale à laquelle nous rapporterons toutes les autres, c'est de savoir si les idées ainsi entendues ne peuvent devenir des *facteurs* réels dans l'évolution mentale, des forces intérieures capables de réagir sur cette évolution et, par son intermédiaire, sur l'évolution universelle.

La vie consciente, d'où proviennent toutes les idées, donne lieu à deux problèmes importants : — 1° Quelles sont les conditions de la conscience ? 2° Quel en est le fond, et ce fond est-il lui-même quelque chose d'inconscient?

Les conditions de la conscience ont été invoquées par Maudsley et par l'école matérialiste comme preuves de sa nature superficielle et inactive, ainsi que de son inexactitude représentative. Loin de justifier ces accusations, l'étude des caractères essentiels qui appartiennent aux états de conscience nous semble favorable à la doctrine qui les considère comme des facteurs exerçant une réelle influence.

I. *Intensité des états de conscience.* — Le premier caractère qui, au sens le plus général du mot, peut faire une *force* de tout état de conscience, de toute idée ou sentiment, c'est l'intensité, le degré. Or, tout état de conscience, quel qu'il soit, a une intensité. Kant est même allé jusqu'à faire de ce principe une « anticipation de la perception, » c'est-à-dire quelque chose qu'on peut d'avance affirmer de toute perception. Dans une perception de couleur, par exemple, il y a quelque chose qui ne peut être deviné avant l'expérience, *anticipé :* c'est la sensation même avec sa qualité spécifique; jamais l'aveugle n'anticipera la sensation du rouge. Mais il n'en est pas ainsi de la quantité intensive, considérée en général. Même dans une sensation différente de toutes celles que j'ai eues jusqu'à présent il y a quelque chose qui pourrait être *anticipé* et affirmé d'avance, c'est qu'elle a une intensité. C'est par ce moyen qu'un aveugle-né se figurait la couleur écarlate comme un son de trompette; une grande intensité est en effet le caractère commun des deux sensations, elles se ressemblent par leur force.

On n'a pas assez remarqué les conséquences de ce principe

Herbart et d'autres psychologues, les états de conscience comme étant *primitivement* et *essentiellement* représentatifs. Mais tous les états de conscience enveloppent *virtuellement* un rapport au *sujet* et un rapport possible à quelque *objet ;* ils n'existent pas dans le vide ni dans l'isolement : ils sont états de quelqu'un, viennent de quelque cause et tendent à quelque fin. Cette cause qui les produit, cette fin qu'ils poursuivent, ce centre intérieur vers lequel ils convergent *pourront* plus tard être représentés : les états de conscience sont donc des *idées* virtuelles ou actuelles.

que tout état de conscience a une quantité intensive. La tendance des sciences modernes, c'est de tout ramener à la quantité extensive, à l'espace, au temps, au nombre, à des changements dans l'espace et dans le temps. On fait de la force mécanique un simple symbole du mouvement estimé d'avance et calculé dans ses effets futurs. Quant à la force physiologique et psychologique, elle est ramenée à la sensation d'effort musculaire, et, comme cette sensation paraît toute subjective, on en conclut que toute projection de force au dehors est une pure illusion.

C'est oublier que dans toute sensation, outre cette forme spéciale qui ne saurait être *pressentie* avant d'avoir été *sentie* au moins une fois, il y a l'intensité. Que l'effort *musculaire* soit une simple sensation *sui generis*, produite même par un courant afférent et non efférent, cela est possible (1) ; mais il y a dans l'effort une chose qui ne semble pas purement subjective ni musculaire, et qui est un élément essentiel de la force : l'intensité. Un fardeau plus ou moins lourd produit une sensation plus ou moins intense, plus ou moins forte. On aura beau dire que le mode spécifique de la sensation d'effort tient à notre constitution subjective, qu'il n'y a pas le moindre *effort*, le moindre *nisus* dans le poids soupesé par notre main, dira-t-on avec la même assurance qu'il n'y a dans les choses aucune intensité correspondant à l'intensité de nos sensations, aucune force au sens de force intensive? Cela est d'autant plus difficile à soutenir que toutes nos sensations, et non pas seulement les sensations *musculaires*, offrent cet élément commun. Quelque différence de sensation spécifique qu'il y ait entre une vive lumière, un son éclatant, une forte odeur, un goût fort, un fort coup sur un de mes organes, je reconnais parfaitement sous ces divers phénomènes un caractère commun et tout à fait semblable d'intensité ou de force. Ce caractère, je le retrouve ailleurs que dans les sensations représentatives, car il est plus manifeste encore dans les émotions, dans le plaisir, dans la douleur; je le retrouve au plus haut degré dans les appétits, *désirs, aversions,* enfin dans ces désirs prédominants qui aboutissent au *vouloir*. Je le retrouve enfin jusque dans la pensée : l'idée est généralement moins intense que la sensation actuelle et c'est principalement à ce signe que je la reconnais. Les idées mêmes de rapports, principalement celle de différence, supposent un *degré* de différence plus ou moins

1. Nous examinerons plus tard ce problème.

grand, *par lequel je mesure leur distance relative :* de la nuit à la lumière il y a une transition de degré plus forte que de la couleur rouge à la couleur violette ; il y a une quantité intensive de différence qui sert de mesure à la qualité même : jusque dans mes pensées les plus abstraites, je ne cesse pas de ressembler encore à quelqu'un qui soupèse des poids et apprécie leur degré de pesanteur pour pouvoir les *évaluer*. L'*attention* même n'est-elle pas comme un dynamomètre ayant une intensité de tension plus ou moins grande, qui sert par cela même à mesurer les intensités extérieures, les forces extérieures ? La force, en ce sens, n'est donc pas une entité, un non-être ; elle est un caractère commun et essentiel de tous nos états de conscience, caractère que nous objectivons avec le même droit, semble-t-il, que la quantité purement extensive.

La quantité extensive se conçoit et s'apprécie, comme l'a montré Kant, par une synthèse *successive* de plusieurs sensations, qui va des *parties* au *tout :* c'est ainsi que je construis l'idée de *nombre*, l'idée des moments *successifs* du temps, l'idée des points *successifs* de l'espace ; je les réunis par la synthèse en une *simultanéité*, en une *coexistence*. Au contraire, la quantité intensive semble pouvoir se révéler en *un moment* et non en une succession de moments ; elle peut être saisie comme unité, non comme une série de parties dont on doit faire ultérieurement la synthèse. Sans doute, pour évaluer *mathématiquement* la quantité intensive, on la compare à un de ses degrés, en prenant 0 degré comme point de départ ; mais cette évaluation numérique est une opération dérivée, et la comparaison n'est pas nécessaire au sentiment immédiat, à la conscience immédiate de l'intensité. Une sensation violente est telle du premier coup et en elle-même ; elle est saisie comme intense, quand même j'ignorerais et le mot d'intensité et l'échelle numérique des intensités diverses. On n'a pas besoin de thermomètre pour sentir une brûlure, de photomètre pour être ébloui par le soleil. L'appréhension du *degré* et de l'intensité étant ainsi non successive, mais *momentanée*, comme dit Kant, nous attribuons à la cause extérieure de la sensation ou du changement de sensation ce qu'on appelle un *moment* (*momentum*). Par extension du dedans au dehors, nous parlons du *moment* de la pesanteur et d'autres moments analogues (1).

1. C'est par une hypothèse métaphysique des plus hasardées qu'on a voulu ramener la quantité intensive à la quantité extensive. On a prétendu, par exemple, que l'intensité tient à la masse plus ou moins grande de matière contenue dans l'espace,

Comment parvenons-nous à *anticiper* ainsi les expériences particulières, en attribuant d'avance à toute sensation une intensité? Comment, par exemple, croyons-nous que les sensations inconnues causées au gymnote par son état électrique, sensations dont nous ne pouvons deviner la forme spéciale, doivent toujours avoir un *degré* et une *quantité intensive?* — C'est qu'il n'y a pas de *conscience* sans quelque *intensité*, et que, par conséquent, nous ne pouvons nous représenter un *état* de conscience qui ne serait pas en même temps un *degré*. Comme, d'autre part, la conception de la réalité extérieure n'est qu'une projection de ce qu'il y a de plus constant et de plus universel dans nos états de conscience, nous sommes amenés à projeter au dehors l'intensité, tout comme nous projetons le nombre, le changement, le temps, etc. La force, en ce sens, est aussi essentielle à la matière que le nombre et la quantité extensive.

Cette projection est une prolongation toute naturelle au dehors de ce qui est en nous-mêmes. Quand je soulève un fardeau, c'est l'intensité plus ou moins grande de la sensation et de la réaction motrice, abstraction faite de la qualité et de la couleur propre de cette sensation, qui me fait induire une force plus ou moins énergique résistant à la mienne.

II. *Mesure des intensités.* — Les états de conscience, et en particulier les sensations, sont-ils non seulement des grandeurs intensives, mais des quantités *mesurables,* soit directement, soit indirectement?

Remarquons-le d'abord, la mesure *indirecte* joue un rôle considérable dans la mécanique, la physique, l'astronomie; lorsqu'il n'y a ni vice de raisonnement, ni faute de calcul, elle est aussi sûre que la mesure directe. Néanmoins, toute mesure indirecte doit nécessairement s'appuyer en dernière analyse sur quelque mesure directe. Cette mesure est-elle applicable dans la psycho-physique? — A cela on objecte

et que cette masse tient au rapport du plein et du vide. Toutes les parties de la réalité seraient ainsi identiques quant au *degré*, et ne différeraient que par leur agrégation ou leur *nombre;* la différence de degré même, pour notre conscience, se ramènerait à une différence de *nombre* dans les particules de matière agissant sur nous. Lorsqu'on fait cette hypothèse arbitraire, encore faut-il admettre un degré quelconque, une intensité quelconque dans le *réel*, sauf à prétendre que cette intensité est *identique* dans tous les éléments de la réalité. Cette identité est une supposition sans preuve. Fût-elle admise, il resterait toujours admis en même temps que l'intensité n'est pas une pure apparence subjective, qu'elle joue un rôle dans le monde, que la force musculaire, en tant que *musculaire*, est bien un mode subjectif de sensation, mais que la force en général, au sens de quantité intensive, est quelque chose d'inhérent à toute réalité.

qu'il est impossible de constater une différence d'*intensité* entre deux sensations sinon au moyen de la conscience, et que précisément la conscience ne peut mesurer avec exactitude les degrés d'intensité. — Assurément, peut-on répondre avec Wundt; mais, en premier lieu, nous sommes capables de déterminer avec exactitude, en calculant sur les moyennes de nombreuses expériences, si deux sensations de qualité semblable, par exemple les sensations lumineuses produites par deux bougies, sont ou ne sont pas *égales* l'une à l'autre en intensité. Nous avons déjà, par conséquent, dans notre conscience, une *mesure* suffisante pour l'égalité de certaines sensations (1). En second lieu, dans certains cas déterminés, nous avons conscience si une sensation a *augmenté* ou diminué *autant qu'une autre*. C'est notamment ce qui arrive quand il s'agit de savoir si cette augmentation ou cette diminution atteint le *minimum* de grandeur *appréciable*. Nous pouvons donc juger l'égalité de deux différences de sensation données, ou du moins nous jugeons que ces deux différences sont également *perceptibles*. Si l'on objecte que l'on mesure alors, en réalité, non deux *sensations* en elles-mêmes, mais leur degré de perceptibilité pour la conscience, qu'on obtient conséquemment une loi de l'*aperception* et non de la *sensation*, on peut répondre, avec Wundt, que le degré de perceptibilité est précisément le dernier élément psychique qu'il s'agit de mesurer. « Nous ignorons absolument de quelle manière nos sensations se comportent indépendamment de leur aperception. » C'est l'apparence même d'égalité ou de différence qui est ici en question. Si l'on trouve étrange de mesurer de simples apparences, c'est qu'on oublie que, dans le fait de conscience proprement dit, l'être et l'apparaître, l'*esse* et le *percipi* sont identiques.

Les objections dirigées contre la mesure des états de conscience partent d'une exigence de rigueur absolue, qu'on n'a même pas quand il s'agit des *mesures physiques*. Toutes les mesures de temps, par exemple, supposent l'invariabilité de la durée dans certains phénomènes naturels qui reviennent régulièrement, comme la rotation de la terre autour de son axe; mais cette invariabilité n'existe,

1. Dans le domaine physique, la détermination des grandeurs se ramène aussi à une mesure du semblable par le semblable: nous mesurons par exemple un poids en lui faisant équilibre par un autre, une longueur en lui appliquant une même longueur connue. Seulement, nous n'avons pas pour la sensation un *étalon* fixe comme le gramme ou le mètre, que nous puissions conserver. C'est ce qui fait que, dans ce cas spécial, on est restreint à une appréciation de grandeurs *relatives*, d'*égalités* et de *rapports*: mais c'est précisément ce que la loi de Weber exprime.

au sens absolu, dans aucun mouvement physique. On veut ramener toute mesure à la superposition (1); mais nous ne pouvons pas comparer deux quantités de temps, comme deux quantités d'espace, en les superposant; tandis que la mesure pour l'espace repose sur la superposition directe, la mesure pour le temps, et par suite pour la masse, la vitesse, la force, etc., suppose, outre l'intuition, des hypothèses de constance dans la nature qui ne sont pas directement vérifiables.

Ajoutons que les mesures physiques, même pour l'espace, présupposent elles-mêmes des mesures psychiques et une certaine foi dans l'apparence intérieure, dans la conscience. Dans le cas même de la superposition, — de cette superposition qu'on érige en un type de rigueur absolue, — comment puis-je savoir que d'un instant à un autre les longueurs superposées sont demeurées égales, sinon par l'égalité *apparente* de mes deux sensations, ou plutôt de mes deux *aperceptions?* Quand je pèse des objets dans une balance, je suppose non seulement la constance et l'identité de la pesanteur à divers instants, mais encore une constance dans mes états de conscience assez grande pour me permettre de distinguer dans des temps divers l'identité des sensations. Je suppose que c'est la même balance, avec les mêmes plateaux de grandeur *apparemment* égale, les mêmes poids apparemment identiques, etc. Quand nous mesurons des grandeurs intensives en les transformant en grandeurs extensives d'espace et de temps, comme cela arrive pour la mesure des intensités dans les sons ou dans la lumière, nous admettons que la force des vibrations lumineuses ou sonores est fonction de l'éloignement de la source de lumière ou de la source de son; nous admettons donc qu'un *mouvement* objectif est fonction de certaines conditions d'*espace;* c'est là une première hypothèse touchant les conditions extérieures; en second lieu, ici encore, nous admettons que nos sensations sont des témoins suffisants pour nous faire apprécier l'égalité ou l'identité de deux lumières et de deux sons.

Le problème psycho-physique est sans doute plus compliqué que les problèmes *dits* purement physiques, mais en réalité il n'est pas absolument différent. L'homogénéité et la constance des phénomènes sont moins visibles, mais, pour les mesures physiques, un sceptique pourrait également contester la parfaite homogénéité et la parfaite constance. On

1. M. Renouvier, M. Tannery, etc.

peut donc dire que toutes les mesures, même physiques, sont vraies seulement dans l'abstrait et sous certaines conditions hypothétiques; nous *admettons* ensuite, dans les sciences concrètes, que ces conditions sont *sensiblement* réalisées, et nous appliquons alors les lois posées dans l'abstrait. Il en est de même en psychologie, avec cette différence que c'est précisément l'*apparence* qui est ici l'objet de la mesure et que, conséquemment, l'égalité *apparente* est plus que jamais suffisante en théorie comme en pratique.

Quant aux formules mathématiques relatives à la mesure des états de conscience, on peut contester avec raison leur parfaite exactitude pour tous les cas (1). Mais ce sont là des problèmes secondaires. La seule chose qui nous importe en ce moment, c'est que les états de conscience ont une grandeur intensive, et que cette grandeur même, dans beaucoup de cas, est pour nous une *quantité mesurable*. N'est-il pas naturel d'induire que, si nous avions des procédés de mesure plus délicats, nous trouverions tous les états de conscience mesurables sous le rapport de l'intensité? C'est donc bien d'abord en nous que nous trouvons l'intensité, et c'est bien par l'intensité de nos états de conscience, en dernière analyse, que nous mesurons toutes les autres intensités. L'intensité est une idée *psychique* transportée par nous dans le monde physique; et la mesure psychique, en définitive, est la mesure de toutes choses, πάντων μέτρον.

S'il en est ainsi, nous pouvons déjà inférer qu'il est peu probable que les états de conscience soient de simples reflets, des accompagnements inertes, qui ne seraient facteurs sous aucun rapport? Comment croire que ce qui est essentiellement *intensif*, à des degrés divers, ne soit qu'une forme tout extérieure et superficielle. L'intensité ne se conçoit que comme un rapport de forces et d'activités, comme le résultat d'une harmonie ou d'un conflit, non entre des ombres, mais entre des réalités. Une sensation de soif intense, un sentiment de désir intense, n'est-ce rien que des épiphénomènes passifs, laissant en dehors d'eux toute la force vraiment agissante? — Cette opinion est dès à présent improbable, puisque en définitive l'*intensité* est un objet direct de conscience et ne se saisit que dans la conscience. L'intensité attribuée, par exemple, aux forces en action dans notre estomac ou dans notre cerveau n'est elle-même qu'un dérivé, une projection de l'intensité directement saisie dans notre faim ou dans notre désir; il

1. Voir M. Delbœuf, la *Psycho-physique*

serait étrange, n'y eût-il point d'autre raison à invoquer, que cette faim ou ce désir fussent de simples *apparences*, des phénomènes de conscience superflue, un éclairage de luxe.

III. *Variations fonctionnelles de l'intensité.* — Recherchons maintenant de quelles choses l'intensité des états de conscience est *fonction*. Cette intensité varie : 1° avec celle des excitations extérieures, 2° avec celle des réactions intérieures. Examinons d'abord les excitations extérieures.

La première condition nécessaire pour produire un état de conscience, ayant par conséquent une certaine intensité, c'est une intensité d'excitation nerveuse suffisante pour s'étendre des nerfs jusqu'au cerveau, et, dans le cerveau même, une suffisante intensité d'onde nerveuse. Quand un son décroît, il y a un moment où l'on entend encore et un moment où l'on n'entend plus : c'est la limite ou le *seuil* de la conscience; cette limite marque, pour le son, le minimum sensible. Cette loi tient, selon nous, à des raisons toutes physiques et n'implique nullement que la conscience soit elle-même composée d'états inconscients peu intenses. Nous reviendrons plus tard sur ce point. Toujours est-il qu'il faut, pour produire la sensation, un ébranlement des nerfs assez prolongé; il faut non seulement un faible coup dans les centres inférieurs, mais un contre-coup et un écho durable dans le cerveau. Une impression trop faible, en effet, peut se perdre le long de la route, ou se transformer dans les nerfs en mouvements intestins, en augmentation de chaleur, en actions chimiques. De là les lois bien connues, découvertes par les psychologues modernes, sur le minimum d'excitation perceptible à la sensibilité, et sur les rapports généraux de l'excitation à la sensation consciente. Faut-il rappeler que la *sensation* croît plus lentement en intensité que l'*excitation nerveuse?* Deux lumières n'éclairent pas deux fois plus qu'une seule, et il faut multiplier les lumières selon une progression rapide pour produire une sensation qui, elle, ne croît que selon une progression lente. Un nombre double de chanteurs ne produit pas sur notre oreille une sensation d'une intensité double. De là la loi de Weber et de Fechner sur l'accroissement relatif des excitations et des sensations. L'exactitude mathématique et absolue de cette loi a été niée, principalement par M. Delbœuf (1); mais ce qui demeure incontestable, c'est

1. Cette formule devient exacte, croyons-nous, si on dit que la différence de deux excitations doit croître proportionnellement aux grandeurs des excitations extérieures pour produire des différences de sensation égales par rapport à notre *aperception*.

que, plus une excitation est déjà forte, comme celle d'une liqueur alcoolique, plus forte doit être l'excitation ajoutée pour produire une différence perceptible : la sensation croît donc bien plus lentement que l'excitation. Cette loi s'explique par l'usure des nerfs. Toute excitation produit un double effet : elle est cause de sensation, et elle est cause aussi d'épuisement nerveux ; or l'épuisement diminue la sensation (1). Le toucher, après s'être exercé sur des objets rudes, ne sent bientôt plus les aspérités ; une saveur âcre enlève momentanément le goût ; une odeur forte, l'odorat ; une rose dont on respire d'abord le parfum avec plaisir ne procure plus aucune sensation au bout de quelques instants. Regardez un objet très rouge, puis un objet blanc, le blanc vous paraîtra verdâtre ; c'est que les nerfs du rouge sont émoussés, et ceux de la couleur complémentaire, qui avec le rouge forme le blanc, ne le sont pas ; de là, en présence de l'objet blanc, la prédominance des sensations qui produisent le vert. En général, une seconde sensation ne peut jamais être aussi forte que la première : c'est ce qui cause la déception des buveurs de liqueurs fortes, qui ne peuvent accroître un peu leurs sensations qu'en augmentant beaucoup la dose des excitants.

Dès lors, nous ne voyons pas que la loi de Fechner réduise la conscience, comme M. Ribot semble le dire, à un jeu d'optique en grande partie illusoire, car l'illusion porte bien plutôt sur l'objet extérieur que sur l'état de conscience lui-même : ce sont nos inductions et non pas notre conscience qui sont ici suspectes. Par exemple, si la conscience n'augmente pas l'intensité de sa sensation de son dans la même mesure que l'excitation extérieure, c'est que l'usure des nerfs contre-balance en partie cette excitation : la conscience est donc fidèle dans son apparente infidélité et reflète l'état exact, sinon des objets extérieurs, du moins du système nerveux.

La loi psycho-physique, à nos yeux, n'est pas vraiment psychique, mais simplement physique. Nous ne voyons pas de quel droit Wundt maintient le caractère psychique de cette loi, où il a voulu voir un « problème de logique inconsciente à forme mathématique » ; c'est chercher bien loin, dans la logique inconsciente, une explication que la physiologie et la physique peuvent fournir avec plus de simplicité.

Quant à cette loi, plus générale, qui veut qu'au-dessous d'une certaine limite d'intensité les impressions extérieures ne

1. Voir sur ce point M. Delbœuf, *Examen de la loi psycho-physique.*

parviennent pas au cerveau et à la conscience, elle s'explique surtout, selon nous, par la sélection naturelle. Dans la concurrence pour la vie, les animaux qui ont triomphé sont ceux qui pouvaient le mieux réagir sur l'extérieur pour s'y adapter, par cela même pour se conserver et se développer. Or il y a eu ici deux excès possibles, tous deux nuisibles à l'être vivant : un excès d'insensibilité, un excès de sensibilité. Supposez un être trop insensible pour être averti d'un ennemi qui le menace, d'une influence extérieure qui lui est contraire : cet être et sa postérité finiront par disparaître. L'insensibilité et l'inconscience presque complètes ne sont admissibles que chez les minéraux, dont la constitution n'a pas la complexité et la fragilité des êtres vivants, surtout des animaux, et n'exige pas de leur part une réaction motrice à forme complexe. De là, chez les animaux, la supériorité de ceux qui ont acquis des sensations plus intenses, plus nombreuses et plus variées, en correspondance avec l'intensité, la multiplicité, la variété des circonstances favorables ou défavorables. Mais, d'autre part, supposez un être d'une sensibilité exagérée, chez qui tout retentisse dans la conscience centrale. Cet être sera en entier absorbé par une continuelle réaction vers l'extérieur; il sera dans un état de surexcitation maladive d'où dérivera l'usure rapide du système nerveux. Toute son énergie se dépensera à jouir ou à souffrir : il ne lui restera même pas une portion d'énergie à convertir en pensées, en réflexions, en résolutions, pour comprendre et écarter le danger. Un tel être ne pourra vivre ou faire vivre ses descendants : la sélection naturelle l'éliminera. Qu'il s'agisse des centres nerveux inférieurs ou du centre cérébral, l'excès d'impressionnabilité sera également nuisible. Si les centres inférieurs, par exemple ceux qui sont le siège de mouvements réflexes, réagissent contre de trop faibles excitations, s'ils ne sont pas modérés par des « centres d'arrêt » ou autrement, et s'ils absorbent tout le courant nerveux, ils feront comme les nerfs malades et dépenseront toute l'énergie qu'ils tiennent emmagasinée contre les faibles excitations qui se jouent sans cesse autour d'eux : ils rendront un son intense et douloureux comme une harpe qui se plaindrait au plus léger souffle, ils réagiront par des mouvements excessifs et convulsifs contre les moindres excitations. C'est ce qui a lieu quand, par l'ablation des centres supérieurs, on concentre toute l'activité dans les centres réflexes : les mouvemens réflexes s'exagèrent alors; chez le blessé dont la moelle n'est plus en communication avec le cerveau, les mouvements réflexes des jambes deviennent, au moindre attouchement,

de véritables convulsions. Il est donc nécessaire que le courant nerveux se répande de proche en proche dans tout l'organisme au lieu de se concentrer sur un ou plusieurs points. D'autre part, il est contraire à la survivance de l'individu et de sa race que toutes les impressions viennent retentir dans le cerveau à un degré suffisant pour pénétrer dans la conscience centrale : le cerveau n'a besoin d'être averti, de jouir, de souffrir, de percevoir, que quand il peut réagir par son pouvoir intellectuel et moteur de manière à écarter la cause d'un mal. A quoi servirait-il que les moindres influences nuisibles exercées sur les battements de mon cœur fussent traduites et télégraphiées au cerveau sous forme de sensations conscientes pour le moi? Je ne puis rien sur mon cœur. L'animal surtout, étranger à la médecine, ne peut rien par son cerveau pour guérir une altération plus ou moins durable du cœur. Aussi le cerveau des animaux est-il resté étranger aux mouvements de cet organe, tandis qu'il n'est pas resté et ne pouvait rester étranger à tous les mouvements des membres locomoteurs, à tous les dangers menaçant les organes externes des sens, les yeux, les oreilles, etc. Qu'en est-il résulté par un mécanisme naturel? — En premier lieu, certaines sensations possibles en elles-mêmes, par exemple les sensations électriques, ne se sont pas développées chez la plupart des animaux, auxquelles elles demeuraient inutiles; elles sont, au contraire, utiles à la torpille ou au gymnote. En second lieu, parmi les sensations utiles elles-mêmes, la sélection a produit une échelle moyenne d'intensité répondant à l'utilité, avec un minimum et un maximum déterminés par l'utilité même. Les animaux chez qui s'est organisée mécaniquement une transmission aux centres cerébraux vraiment utile en ont retiré une force dans la lutte pour l'existence. Quand, au contraire, l'avertissement donné à la conscience du moi se trouvait être inutile, il est resté nécessairement passager et n'a pas développé par sélection des organes appropriés à un service superflu. C'est donc là une question de voies de communication qui s'est résolue elle-même mécaniquement.

Si l'on définit l'animal une société de centres vivants dont chacun a une sensibilité plus ou moins rudimentaire, comme les segments d'un ver coupé en deux, la même loi devient encore plus claire et prend la forme d'une loi sociale, administrative ou politique. Une certaine centralisation est nécessaire dans un Etat, mais, au delà des justes limites, elle devient nuisible. Si le pouvoir central est averti

de tout et chargé de tout, il ne pourra tout faire. Il faut donc que certaines relations demeurent particulières entre tels individus ou entre tels groupes, sans s'étendre jusqu'au gouvernement central; il faut, en revanche, que ce dernier soit averti de tout ce qui est assez grave pour menacer la vie de l'ensemble. De même, dans le corps vivant, une faible action n'excite que la réaction des centres secondaires les plus voisins de la périphérie; plus forte, l'action intéresse des centres de mouvements réflexes plus nombreux et plus profonds; si elle devient violente, destructive, le cerveau et la conscience centrale sont avertis, excités à réagir par un mouvement de tout le corps ou par une intervention de toute l'intelligence. Cette adaptation progressive de l'impression consciente, sous le rapport de l'intensité, à l'importance qu'acquérait la réaction volontaire ne pouvait donc pas ne pas se produire en vertu des lois de la sélection naturelle. C'est celle-ci qui a fait la part du conscient et de l'inconscient pour le moi (1).

L'intensité des états internes n'est pas seulement fonction de l'intensité des excitations externes; elle dépend aussi de la réaction intérieure, principalement de cette concentration d'activité qu'on nomme attention. D'une part, il y a des cas où, sans changement apparent d'attention, nous trouvons cependant l'intensité d'une représentation accrue ou diminuée, par l'effet de certains concomitants physiques qui sont eux-mêmes accrus ou diminués : stimulus, processus nerveux, usure ou réparation des nerfs, etc. D'autre part, les conditions extérieures et périphériques restant les mêmes, l'intensité d'une représentation peut s'accroître ou diminuer selon qu'elle est plus ou moins en rapport avec nos propres tendances, nos désirs et notre attention. Nous reviendrons plus tard sur la nature de l'attention et sur les causes de son intensité; il suffit actuellement de formuler cette conclusion : *l'intensité des états de conscience est fonction de l'intensité des excitations externes et de l'intensité de la réaction interne.*

IV. *Le nombre dans les états de conscience.* — Outre l'intensité, les états de conscience ont en commun avec les faits extérieurs un second caractère de haute importance : la multiplicité, le nombre. Si le monde extérieur offre une diversité extrême, que dire du monde intérieur, aux passions mobiles,

1. Il reste toujours à savoir si ce qui est inconscient *pour le moi* est inconscient et insensible *en soi*, — question que nous réservons.

aux pensées toujours changeantes, aux désirs toujours renouvelés ? A vrai dire, le monde extérieur lui-même ne nous est connu qu'à la condition de réfléchir en nous sa multiplicité et sa variété. Si c'est, — comme le croyaient Platon, Aristote et les anciens, — le multiple qui fait le matériel, le matériel ainsi entendu existe dans l'esprit même.

Ce n'est donc point sans raison que Pythagore et Platon plaçaient le nombre dans l'esprit, que Leibniz concevait une sorte de mathématique mentale où les possibles, tendant à l'existence, se combinent pour produire un plus grand effet avec une moindre dépense ; que Wolff rêvait une *Psychométrie* appliquant à l'âme humaine la connaissance mathématique : *animam quoque, in eis quæ ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi.* Herbart a tenté de construire *a priori* et par déduction la mathématique mentale. Les grandeurs psychologiques, il est vrai, sont des quantités variables qui ne peuvent être évaluées numériquement d'une manière complète ; mais, dit Herbart, « on peut soumettre au calcul les *variations* de certaines quantités, et ces *quantités* elles-mêmes en tant qu'elles sont variables, sans les déterminer complètement ; c'est sur cela que repose toute l'*analyse infinitésimale*. Tant que le calcul de l'infini n'était pas inventé, les mathématiques étaient trop imparfaites pour cet objet. » Cette méthode est nécessairement *spéculative* et *hypothétique*, puisque nous ne pouvons évaluer absolument les grandeurs mentales ; mais on peut partir d'*hypothèses vraisemblables*, appuyées autant que possible sur l'*expérience*, leur appliquer le *calcul*, enfin *vérifier* par l'expérience les résultats théoriques. On procède ainsi comme dans l'astronomie mathématique et dans la physique mathématique. Le tort de Herbart est de n'avoir pas assez expérimenté (1); la psycho-physique et la psychométrie contemporaines ont corrigé sur ce point sa méthode ; mais on peut dire avec le disciple le plus éclairé de Herbart, Volkmann, que la psychologie mathématique est légitime, soit dans ses spéculations, soit dans ses expérimentations, *pourvu qu'elle ne prétende pas être « toute la psychologie »*.

V. *La durée dans les états de conscience.* — Un troisième caractère des états de conscience, que nous trouvons d'abord en eux seuls et que nous projetons ensuite au dehors tout comme l'intensité et le nombre, c'est la durée. Or la durée

1. Voir M. Ribot : *la Psychologie allemande.*

est encore un des éléments essentiels de l'idée de force, et cet élément appartient à toute sensation, à toute représentation, à tout désir, à tout fait de conscience susceptible de devenir un *objet* de conscience, une « idée, » depuis l'acte de discernement le plus simple (par exemple la perception de la différence entre l'obscurité et une lumière subite) jusqu'aux comparaisons les plus complexes, aux jugements, aux raisonnements, aux volitions.

Les astronomes, chacun le sait, ont les premiers constaté que la durée de la perception est variable selon les personnes. Plus tard, les physiologistes instituèrent des expériences intéressantes pour mesurer la durée des « actes psychiques », perceptions et volitions. Mais comment interpréter cette nécessité d'un certain temps pour toutes les opérations de la conscience ? C'est là le point délicat et controversé. Selon nous, cette nécessité du temps prouve que les opérations de la conscience distincte sont toutes liées à des mouvements. S'il n'y avait pas à la fois concours et conflit de forces quand nous essayons de penser, de comparer, de vouloir, on ne verrait pas de raison pour que tous ces actes ne fussent pas instantanés, comme par le *fiat* omnipotent d'un moi solitaire et se suffisant à lui-même. Si le temps est nécessaire, c'est qu'il y a plusieurs *forces* en jeu, c'est qu'il y a des harmonies et des conflits de forces ; s'il y a conflit de forces, c'est qu'il y a milieu résistant ; s'il y a milieu résistant, c'est qu'il y a mouvement dans l'espace et non point seulement un changement dans le temps ; donc tous les changements psychiques sont liés à des mouvements physiques et exigent le concours d'un certain nombre de centres nerveux. L'ancienne psychologie se figurait à tort un *moi* absolument simple et identique, seul doué de sensibilité, agissant sur une machine brute comme un pilote sur un navire ; selon la psychologie moderne, au contraire, tout acte de conscience implique un concert de forces diverses qui exige un certain temps pour se produire. Il résulte de ces considérations que la conscience, la force et le mouvement sont inséparables. Les faits de conscience ont donc déjà les trois principaux caractères des *réalités* et non des *apparences :* intensité, nombre et durée.

Considérés sous le rapport de la durée, les états de conscience offrent les deux formes de la succession et de la coexistence, que nous projetons ensuite dans le monde extérieur. On établit d'ordinaire un contraste absolu entre les états de conscience et les objets externes en se fondant sur ce que les premiers sont essentiellement successifs, sous la forme de la

durée, et les seconds essentiellement coexistants, sous la forme de l'espace. C'est par ce contraste que Spencer distingue l'objet de la psychologie et l'objet des sciences physiques. Il y a, selon nous, dans cette opposition trop tranchée quelque chose d'artificiel. D'abord, nous n'admettons pas que la succession linéaire soit la forme essentielle des états de conscience (1). Une pensée peut coexister avec une volition ou un sentiment ; deux sensations, comme celle du noir et du blanc, peuvent coexister si je regarde la ligne d'intersection d'une surface blanche et d'une surface noire, etc. La coexistence est donc une forme de la conscience et non pas seulement des objets extérieurs.

VI. *L'extensivité dans les états de conscience.* — C'est cette coexistence dans la conscience même qui rend possible la conception de l'espace. Ici encore, nous ne saurions admettre la distinction absolue des états intérieurs et des états extérieurs fondée sur ce fait que les premiers sont en dehors de l'espace, que les seconds y sont plongés. Il y a dans tout état de conscience, selon nous, un rapport plus ou moins implicite à l'espace, une certaine qualité particulière qui rend possible, sous une forme plus ou moins nette, leur *localisation*, et qu'on peut appeler pour cette raison le *caractère local*. Par exemple, supposez deux sensations parfaitement semblables en degré et en qualité, comme les sensations de deux pointes de compas placées sur la peau à une certaine distance ; ce sont deux sensations similaires et cependant distinctes. Comment reconnaissez-vous leur distinction, qui ne se manifeste qu'au moment où les deux pointes sont écartées d'une certaine quantité ? Il faut bien que, dès l'origine, la seconde sensation diffère de la première par un certain caractère qui vous permettra plus tard, après une longue élaboration, d'attribuer cette sensation à un point différent de votre corps. On aura beau dire que cette localisation est une illusion, une hallucination ; cela est vrai dans une certaine mesure ; mais, à ce compte, on peut dire aussi que l'apparence de l'étendue n'est elle-même qu'une apparence. Toujours est-il que l'*apparence*, qui seule nous intéresse, suppose des différences de caractère *local* entre les sensations similaires sous les autres rapports. Il faut d'ailleurs distinguer ce caractère local, *primitif* et *spontané*, de l'interprétation ultérieure qui lui est donnée et qui aboutit à la *localisation*

1. C'est un point sur lequel nous reviendrons plus d'une fois.

proprement dite. La localisation est un acte de perception complexe, et, dans une large mesure, elle doit être acquise par chaque individu, au moyen de l'expérience et de l'exercice. Mais l'expérience, l'exercice et tous les raisonnements du monde n'arriveraient pas à localiser les sensations s'il n'y avait pas en elles, dès le début, une certaine différence originale et originelle, selon qu'elles viennent du pied, de la main ou de la tête, selon qu'elles dépendent de l'activité de fibres nerveuses différentes ou de centres nerveux différents. Cette distinction primaire entre les sensations est une distinction qualitative et non quantitative. C'est, selon l'expression de M. James Sully, une différence de coloration, de nuance entre les sensations, dont nous ne pouvons définir ni même nous figurer nettement la nature; cette différence originale et indéfinissable est tout ce qu'on désigne par l'expression de caractère *local* ou, si l'on veut, *localisable*.

La différence locale des sensations se manifeste de deux manières, tantôt sous la forme de la *discontinuité des parties,* comme dans le cas des pointes de compas, tantôt sous la forme de la *continuité* et de la grandeur extensive. Si je place sur ma main un carré d'étain d'un pouce et, à quelque distance, un carré de deux pouces, la seconde sensation diffère de la première et, comme on l'a remarqué, la différence n'est pas la même que si j'avais placé simplement un second morceau d'étain de même grandeur *sur* le premier.

On admet généralement que cette forme locale des sensations n'appartient qu'aux sensations du toucher et de la vue; c'est là, selon nous, un préjugé. Ce qui est vrai, c'est que la diffusion dans l'espace n'acquiert de netteté que pour le tact et la vue. Cela tient à ce que ces deux sens possèdent une *surface sensitive,* munie de fibres nerveuses similaires, quoique distinctes et séparées, qui peuvent être influencées chacune à part par des *stimuli* localement circonscrits. Telles sont la peau et la rétine. Dans l'ouïe, le stimulus n'est pas du même genre et ne se propage pas de la même manière; de plus, il n'y a pas un système aussi parfait de fibres similaires répandues sur une surface. On en veut conclure que les sensations de l'ouïe n'ont pas le caractère de l'étendue; et cela est vrai si on parle d'une étendue aussi nette que celle des sensations tactiles ou visuelles; mais nous arrivons à distinguer la direction et l'origine des sons; de plus, nous localisons la sensation de son dans l'oreille: on peut donc admettre qu'il y a jusque dans le son un caractère *local* de forme vague. Il en est de même pour les odeurs et les saveurs; le caractère

local y devient de moins en moins défini, parce que ce sont des sensations peu *déterminatives;* mais il est peu probable qu'il disparaisse entièrement. Enfin, les sensations venues des organes internes, faim, soif, colique, mal de tête, finissent par être localisées; donc elles contenaient dès l'origine une *pluralité de points* et une ébauche de *grandeur extensive.* Nous sentons notre corps dans son ensemble comme ayant une étendue; nous sentons notre tête comme étendue, quelque confuse que soit cette sensation. Si, comme le suppose Maine de Biran, nous n'avions qu'un toucher tout intérieur sans organes spéciaux, nous localiserions trop imparfaitement pour nous représenter jamais l'espace sous des dimensions déterminées; pourtant nous en aurions encore un obscur sentiment. Le cerveau est sans doute ce toucher même, tout intérieur et concentrique, où les choses se passent dans l'espace sans nous en donner la représentation précise. Au reste, si le travail intellectuel semble n'avoir pas de lieu, la fatigue intellectuelle nous fait sentir notre tête, comme la fatigue musculaire nous fait sentir nos muscles après un excès de marche; ce mal de tête a quelque chose de *répandu en divers points*, de *massif,* et il vient se mêler à la conscience du travail intellectuel. Ne nous fions donc pas à la première apparence ; n'établissons pas deux casiers absolument fermés pour le sentiment de l'espace, l'un dans le tact, l'autre dans la vue. Essayez de vous représenter un état de conscience absolument dépourvu de tout rapport local plus ou moins indéfini, vous n'y parviendrez pas. Quand Descartes exclut toute idée d'étendue de l'idée de la pensée, toute idée de pensée de l'idée d'étendue, il raisonne sur des abstractions, il s'en tient à la conscience superficielle : dans la conscience profonde et fondamentale, quelque chose d'*extensif,* en même temps qu'*intensif,* est invinciblement attaché à tout état de conscience; la *coexistence* et la *succession* y sont inséparables, et la coexistence enveloppe toujours une représentation confuse d'*extension.*

De même que nous ne pouvons véritablement et avec certitude vider toute sensation, toute représentation et même tout état de conscience, d'un dernier reste de caractère local ou spatial, de même nous ne pouvons vider mentalement l'espace de tout contenu sensible. C'est par une illusion psychologique que certains philosophes se figurent avoir dans l'esprit ou devant l'esprit la forme de l'espace *pur.* L'idée d'espace, dans la conscience, est inséparable de quelque qualité sensible déterminée. Essayez de vous mettre l'espace devant l'esprit :

vous vous figurerez un grand trou noir, quelque sensation, soit de pression, soit de mouvement, soit de vide ; vous croirez marcher, étendre les bras, voler dans les airs, tomber dans un gouffre. Si vous réussissez à éliminer les sensations de la vue, du toucher ou des muscles, il vous restera une représentation vague de votre corps, de la vie corporelle, c'est-à-dire encore de quelque chose d'*épandu*, d'une sphère sensitive sans contours précis; vous vous figurerez une sorte de grand corps sans limites, une *cœnesthésie* indéterminée, un chaos de sensations indéfinies, tout au moins de sensations possibles. Donc l'étendue est, si l'on veut, une forme de sensation, mais ce n'est pas une forme *pure*. Toute sensation vient d'un nerf afférent et se réfléchit sur un nerf efférent par l'intermédiaire des centres nerveux : c'est à cette commune propriété de toute sensation que paraît répondre, dans la conscience, la forme générale de l'espace.

Tout état de conscience ayant ainsi, selon nous, un rapport implicite à l'étendue, nous voyons de plus en plus se rapprocher les *forces* et les *sentiments* ou *idées*. Avec l'intensité, le nombre, la durée, la succession et la coexistence, nous voyons pénétrer dans le monde intérieur une certaine forme élémentaire d'*extension*, un ordre d'états coexistants qui n'aura besoin que de prendre une qualité particulière et de se spécifier pour devenir étendue tactile, visuelle ou musculaire.

VIII. *Le mouvement dans la conscience.* — Il y a dans l'esprit, comme dans les objets extérieurs, un *mouvement* au sens antique du mot, c'est-à-dire un changement continu et une succession d'états. C'est ce que les Allemands, considérant surtout le côté représentatif et conscient de l'esprit, appellent le *cours des représentations*.

Ce cours dans le temps est d'abord sujet à des modifications de *vitesse*, tout comme le mouvement dans l'espace : je pense plus ou moins vite, je passe plus ou moins rapidement d'une émotion à l'autre, d'une volition à l'autre. Inutile de décrire ici les ingénieuses expériences des psycho-physiciens pour mesurer le temps nécessaire à un acte de discernement, à un souvenir, à une association d'idées, à une aperception, à une volition. Le jeu des cellules cérébrales et le jeu corrélatif des idées se précipitent ou se ralentissent dans la santé ou dans la maladie, dans l'état de repos ou de fatigue, dans l'excitation du plaisir ou de la douleur, de la crainte ou de l'espérance, dans le sommeil, dans la folie, etc.

Ce mouvement des idées et des émotions a une *direction*

comme il a une vitesse. Il a même une extension, en ce sens qu'il se propage à un plus ou moins grand nombre d'états mentaux : il retentit dans des sphères plus ou moins larges de la pensée, de l'émotion, de la volition, corrélatives sans doute à l'action d'un plus ou moins grand nombre d'éléments nerveux dans l'étendue.

Le changement de direction, de vitesse, d'énergie et d'extension dans le cours des états de conscience, peut être produit tantôt par le plaisir ou la douleur, tantôt par l'attention volontaire, qui résulte elle-même d'un intérêt pris à l'objet. Quand le changement est produit plus ou moins soudainement par le plaisir ou la douleur, il constitue l'émotion proprement dite. L'émotion implique en outre, comme nous le verrons, une réaction spontanée du désir, de la volonté instinctive. Quant à l'attention, elle est une réaction de la volonté réfléchie. Il y a donc ici *action* et *réaction* de *forces*, avec *mouvement* consécutif dans les états de conscience, puis dans les muscles.

Nous sentons même en nous quelque chose d'analogue aux mouvements de *tension* et aux mouvements de *translation :* nous distinguons de petites tendances au changement qui existent en nombre incalculable et produisent un état de tension intérieure, d'*inquiétude*, de conflit intestin; nous distinguons bien mieux encore les mouvements de translation intérieure, les changements massifs, comme le passage de l'indécision à une volition énergique. Puisque, d'autre part, tout état et tout changement de la conscience embrasse, avec une *multiplicité* d'éléments *simultanés*, un caractère *local* plus ou moins défini, il en résulte que les mouvements intérieurs enveloppent eux-mêmes le sentiment plus ou moins vague d'un *mouvement local.*

Il est donc bien difficile d'admettre l'opposition classique, trop absolue, entre les changements internes dans la durée et les mouvements externes dans l'espace. Nous portons en nous l'essentiel du mouvement, comme l'essentiel de la force. C'est ce qui deviendra de plus en plus clair, à mesure que nous continuerons d'analyser les rapports des divers états de conscience avec la force et avec le mouvement.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONSCIENCE ATTEINT-ELLE DES QUALITÉS RÉELLES ET DES LOIS RÉELLES

I. La conscience atteint-elle des *qualités réelles et spécifiques.* — La *qualité* est irréductible à la *quantité;* la quantité est elle-même une forme de la qualité. La *spécificité* des états de conscience ne peut être apparente.
II. La conscience atteint-elle des *lois réelles*, ou seulement les résultats de lois inconscientes et physiques. — Examen de la théorie soutenue par les partisans exclusifs des lois physiques.— Que la conscience atteint seule les lois *primaires.*

I. — Il est une école qui s'efforce de ramener à une simple apparence la qualité, telle qu'elle existe dans notre conscience et dans ces formes mentales que nous appelons *idées.* On va même parfois jusqu'à croire que tout le réel consiste dans la quantité et dans la relation, dont les sensations qualitatives ne seraient que des signes, sans ressemblance avec leurs objets. A plus forte raison les états de conscience qualitatifs sont-ils, dans cette théorie, dépourvus de toute efficace et de toute influence sur le cours des choses. La quantité et la relation règnent seules sur le monde extérieur ou même intérieur : c'est la réalisation du rêve pythagorique, les nombres régissent le monde.

En face de cette école se trouve celle qui place toute réalité non seulement dans les états de conscience, mais dans les plus développés de ces états, dans ceux qui constituent la *conscience de soi* et la *raison :* elle confère à l'esprit des attributs de simplicité, d'unité absolue, d'indépendance, par lesquels il s'oppose entièrement à la matière. Cette école est portée à prendre pour simples et irréductibles beaucoup d'états de conscience qui apparaissent d'abord comme tels : elle admet l'innéité d'un nombre considérable de formes mentales, d'idées et de pouvoirs.

Nous croyons qu'entre ces deux extrêmes il y a place pour une théorie qui reconnaît la *composition* des états de conscience, mais qui les compose avec des éléments d'ordre *qualitatif* et *mental*, non d'ordre simplement quantitatif et matériel.

En premier lieu, les systèmes qui veulent tout réduire à des *quantités* et à des *rapports* entre les quantités sont chimériques. Bien loin que la qualité soit réductible à la quantité, c'est au contraire celle-ci qui n'est qu'une forme de l'autre. En effet, qu'est-ce tout d'abord que la quantité *intensive*, le degré? Nous l'avons vu, c'est une certaine énergie, une certaine force qui, saisie d'abord dans nos états de conscience, est ensuite projetée dans leurs causes. Et qu'est-ce qu'énergie, force, activité, vivacité, faiblesse, obscurité, etc., sinon des qualités de nos états de conscience? Quant à la *quantité* extensive, temps, espace, nombre, qu'est-ce autre chose que des successions, des simultanéités, des additions, des rapports en un mot et des synthèses, qui n'ont de sens que par les opérations de la conscience dont elles dérivent, par la *logique* dont elles sont une projection au dehors ; le successif, le simultané, le multiple, etc., tout autant de *qualifications :* la quantité extensive n'est qu'une forme de la qualité.

Sous son aspect quantitatif, le monde semble se résoudre en une combinaison objective de mouvements ; sous son aspect qualitatif, le monde semble se résoudre en une série subjective de sensations ; mais la *qualité* ne peut être le résultat d'une simple différence dans le nombre et la position d'unités qualitativement égales ou encore qualitativement nulles ; elle ne peut être une simple forme de la quantité : c'est au contraire la quantité elle-même qui est une espèce de qualité primitive (1).

En second lieu, y a-t-il quelque chose de réel et de vraiment spécifique dans les *qualités* qui appartiennent aux états de conscience, par exemple aux sensations, sentiments, etc.? Il ne s'agit pas de savoir ce qui, *hors de nous,* correspond ou ne correspond pas à ces qualités, mais si, *en nous-mêmes*, les qualités et les états qui nous semblent avoir quelque chose de spécifique, de *sui generis*, ont en effet une originalité réelle, ou si, au contraire, nous sommes dupes d'une illusion sur la prétendue spécificité de la sensation et des autres formes de conscience.

Selon nous, l'illusion est ici impossible, parce que l'illusion même équivaut à la réalité. Nous verrons plus tard que l'apparence de la *simplicité* n'entraîne pas nécessairement une simplicité *réelle*, parce qu'il y a ici une question de quantité et non seulement de qualité ; mais un mode apparent de *sentir*,

1. Voir *la Liberté et le Déterminisme*, 2e éd., p. 188.

comme mode qualitatif, est un mode réel de sentir. De plus, les états de conscience ont des différences qualitatives, et, si l'on veut qu'ils soient des apparences, encore sont-ils des apparences différentes. Dès lors la qualité propre des états de conscience, comme manières d'être affecté, est telle qu'elle semble être ; peu importe qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas dans les objets du bleu, du rouge, du doux, de l'amer ; toutes ces qualités, comme états de conscience, sont des réalités immédiates et distinctes les unes des autres.

II. — Si la conscience atteint des qualités réelles, atteint-elle des *lois* véritables? Partout, dans la nature, la seule chose qui s'offre immédiatement à l'observation, c'est le *phénomène complexe*, mais les *lois élémentaires*, par l'action desquelles le phénomène se réalise, restent cachées à nos yeux ; la psychologie fera-t-elle exception? Devrons-nous admettre qu'ici les *lois* sont accessibles à la perception intérieure?

A ce problème, on a répondu qu'une telle perception est impossible, précisément parce que les actes mentaux nous apparaissent comme très *distincts* les uns des autres : la loi est ce qui *unit ;* ce qui *unit* les phénomènes psychiques doit donc être en dehors de la conscience. Celle-ci ne connaît que les *résultats* du travail opéré dans le laboratoire obscur situé au fond d'elle-même. Ne saisissant pas les lois, encore moins saisit-elle les forces qui produisent les phénomènes.

Nous ne méconnaissons point la part de vérité que contient cette théorie. Les lois mentales de l'association, par exemple, impliquent d'autres lois auxquelles elles sont liées, et qui sont celles du mécanisme cérébral. Ainsi, c'est parce qu'il y a eu *contiguïté* dans le cerveau même entre deux images, que l'une rappelle l'autre à l'esprit par contiguïté ; c'est aussi parce qu'en fait deux vibrations cérébrales se sont *succédé,* que la représentation correspondant à la première vibration tend à éveiller celle qui correspond à la seconde ; c'est enfin parce que la succession des deux ondes cérébrales a modifié dans son propre sens les cellules nerveuses et rendu plus facile sa propre reproduction, qu'est née une certaine *habitude* mentale et qu'un lien a été établi entre la première représentation et la seconde. La théorie physiologique est exacte pour toutes les lois qui concernent l'*ordre de succession* des états particuliers de conscience et qui règlent leur apparition dans le temps : on pourrait les appeler les lois du mouvement mental. L'ordre de nos sensations est déterminé par l'ordre des changements

physiologiques et cérébraux; l'ordre de nos sensations, à son tour, détermine plus ou moins directement celui de nos pensées, de nos sentiments, de nos désirs, de nos volitions : toute la série des états de conscience particuliers se trouve donc finalement subordonnée à l'action des choses extérieures sur notre organisme.

Toutefois, cette action provoque une réaction consciente, — émotionnelle et intellectuelle, — dont les lois ne sont plus uniquement physiologiques, mais indivisiblement physiologiques et psychiques. En outre, si le mécanisme cérébral explique l'ordre d'apparition dans le temps des divers états de conscience, il n'explique pas ces états eux-mêmes ni leur génération mutuelle; il rend compte en grande partie de leur *histoire, une fois donnés,* mais il ne rend pas compte de leur *existence* et de leur *liaison* primaire. Il y a entre la pensée, le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion, la volition, un lien profond et intime dont les lois mécaniques ne donnent qu'une explication unilatérale et incomplète, non bilatérale et complète. Quand je dis que je *désire* un objet parce qu'il est *agréable,* j'exprime une raison psychologique, une loi de *finalité immanente et immédiate,* élément d'explication aussi nécessaire dans la psychologie que les théorèmes relatifs aux vibrations cérébrales dans la physiologie. Il est exagéré et arbitraire de réserver le nom de lois aux seuls rapports mécaniques. En admettant même que l'on pût, par exemple, déterminer le mécanisme cérébral et inconscient auquel répond la conscience de la ressemblance ou de la différence, il n'est pas certain qu'on aurait déterminé la vraie loi de cette *conscience* du semblable et du dissemblable, mais peut-être seulement la loi de son *objet,* la loi de ses conditions d'application : le phénomène demeurerait encore plus clair par son côté logique et psychique que par son aspect physique, même bien déterminé.

En outre, il est faux que toutes les lois des phénomènes intérieurs échappent à la conscience. Les lois mêmes de l'association des idées, qui sont les plus mécaniques de toutes les lois mentales, tombent pourtant encore en partie sous la conscience : les rapports de ressemblance et de différence, de succession ou de simultanéité dans le temps, de contiguïté dans l'espace, sont des rapports conscients et des lois conscientes. Pour être *dérivée,* une loi n'en est pas moins une loi, et, d'ailleurs, pouvons-nous nous flatter de connaître une loi absolument première?

Maintenant, une fois accordé que le mécanique accompagne

partout le mental, que même il détermine l'ordre chronologique des phénomènes intérieurs et leur *mouvement*, reste toujours la forme consciente de ces phénomènes qui est inexpliquée. Ainsi, quand il s'agit d'expliquer le sentiment même de différence et de ressemblance qui accompagne l'association mécanique des idées différentes ou semblables, le mécanisme reste nécessairement en chemin.

Enfin les partisans exclusifs des lois mécaniques supposent résolue une question fondamentale, qui ne l'est pas : les lois mécaniques n'auraient-elles point elles-mêmes leur racine dans des lois mentales, et conséquemment l'inconscient n'aurait-il point sa racine dans le conscient, soit qu'on entende par le conscient le *pensant*, soit qu'on entende le *sentant*, le *voulant?* Certains philosophes ont réduit les lois mécaniques aux lois logiques; d'autres pourront réduire le mécanisme à la sensibilité et à la volonté, à la fuite de la douleur et à la recherche du plaisir, à l'appétition, au désir. Dans ce dernier cas, la conscience de *désirer* ne saisirait plus seulement un résultat superficiel : elle saisirait quelque chose de fondamental et de profond. Préfère-t-on l'hypothèse intellectuelle de Wundt dans sa première doctrine, qui réduisait tout au raisonnement; le raisonnement sera alors la conscience d'une loi et d'une loi plus fondamentale que toutes les autres, tellement fondamentale qu'elle serait absolument nécessaire, qu'elle serait la conscience même de la *nécessité,* dont le mécanisme extérieur est une simple application et un simple résultat. La logique consciente renfermerait le secret de la logique inconsciente, le processus conscient celui du processus inconscient. Le rôle superficiel attribué d'abord par Wundt lui-même à la conscience et aux idées n'était donc pas très conciliable avec sa propre théorie.

Dernier problème : — La conscience trouve en soi-même certaines conditions ou lois fondamentales de sa propre existence, celles que Kant prétend *à priori*. Cette organisation primitive de la pensée n'est-elle que l'expression de l'organisation cérébrale, les formes de la pensée s'expliquent-elles totalement par les formes du cerveau? — C'est la rivalité de l'école *critique* et de l'école *biologique*. Cette dernière a sans doute raison de ramener les cadres abstraits de Kant à des lois de la vie. Toutefois, si l'on peut trouver artificielles les « formes » compliquées de la pensée, au sens de Kant, si on peut réduire toute cette structure mentale à une structure cérébrale, encore reste-t-il la pensée même, la conscience même, l'*intellectus* de Leibnitz, qui n'est pas ramené au

pur mécanique. La question demeure alors toujours ouverte : est-ce l'intelligence qui est superficielle et le choc mécanique qui est fondamental, ou bien le choc mécanique lui-même implique-t-il, sinon de la pensée, du moins de la sensibilité à son minimum? On le voit, un certain dogmatisme, une prévention en faveur d'une certaine métaphysique se cache sous ces propositions d'apparence positive : « La conscience ne saisit que des résultats, non des lois ; la physiologie seule saisit des lois, et ces lois sont essentiellement de nature inconsciente, c'est-à-dire mécaniques ou au moins inconsciemment logiques. » C'est là une métaphysique logico-mécaniste dissimulée sous ce qui semblait d'abord l'établissement d'une pure méthode « *scientifique.* »

A ces hypothèses nous opposerons les propositions suivantes:

1° *Il y a des lois mécaniques, des lois logiques, et des lois proprement psychiques.*

2° *Ces trois espèces de lois produisent toutes des effets dans la conscience.*

3° *Les lois mécaniques, considérées sous le rapport de leur forme, ne sont que les lois logiques appliquées à la quantité* et au mouvement dans l'espace.

4° *La conscience*, saisissant seule les lois logiques, *saisit donc seule les lois mécaniques dans leur forme même*, qui est la loi de ces lois.

5° *La conscience saisit seule les lois proprement psychiques*, qui font qu'une sensation produit une émotion et une volition. Pourquoi une *douleur*, par exemple, produit-elle la *volonté* d'écarter l'objet pénible? Les raisons mécaniques du phénomène recouvrent une raison plus fondamentale encore et psychique, à savoir que la volonté ne peut consentir à la douleur, — ce qui est plus *clair* encore que les lois mécaniques.

6° En y regardant de plus près, nous verrons que *les lois psychiques*, qui relient la sensation à l'émotion, l'émotion à la motion, *sont seules capables de nous faire comprendre le fond même* (et non plus seulement la *forme*) *des lois mécaniques.* Aussi ces lois *lient-elles* les phénomènes par un rapport intrinsèque, non plus seulement extrinsèque comme ceux de la quantité, du temps et de l'espace, qui sont les seuls liens impliqués dans les lois physico-mécaniques.

D'où il suit que *la conscience non seulement saisit les lois, mais saisit seule des lois primaires,* vraiment *unissantes*, qui en définitive rendent compte des autres.

CHAPITRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE ATTEINT-ELLE DES TERMES RÉELS.

La conscience saisit-elle des *termes* réels ou seulement :

1° Des *apparences* inefficaces et les *phénomènes* d'une substance cachée.

2° Des *relations* également inefficaces par elles-mêmes. Portée et limites de la *réflexion* psychologique. — Critique de la *relativité* essentielle des états de conscience.

I. — Tandis qu'Auguste Comte et Maudsley considèrent l'observation interne comme étrangère à la réalité des choses et vraiment extérieure à cette réalité, d'autres philosophes (Ueberweg, Brentano, et chez nous les disciples de Biran) la considèrent comme absolument infaillible et saisissant la réalité *absolue*.

Il importe de montrer les vrais privilèges et aussi de déterminer les vraies limites de l'observation par la conscience.

On représente généralement la physique, la chimie, la physiologie, la cosmologie comme des sciences plus purement expérimentales que la psychologie. En réalité, les sciences de la matière partent d'un *postulat*, à savoir l'*existence* même de la matière comme différente de nous-mêmes. Bien plus, elles supposent toutes une *substance* qu'elles construisent au moyen d'attributs et de caractères *hypothétiques* : activité, permanence, simplicité (comme l'indivisibilité des atomes). Cette notion de substance matérielle, par les progrès de la science, pourra constituer une hypothèse de plus en plus apte à rendre compte des faits de l'expérience extérieure, mais jamais la substance matérielle elle-même ne pourra être objet d'expérience. La substance des physiciens conservera donc toujours, comme Wundt l'a montré, un caractère métaphysique. Il ne faut pas pour cela la confondre avec le *noumène* de Kant. Le noumène n'est soumis ni aux lois fondamentales de l'intuition (temps et espace), ni aux lois logiques de l'entendement (causalité, etc.) : il ne peut donc servir à

rendre *représentable* la liaison objective des données de l'expérience externe ; la *substance* des physiciens, au contraire, est une *hypothèse* en partie *métaphysique*, puisque ses derniers éléments ne pourront jamais être transformés en faits d'expérience, mais pourtant soumise aux lois de l'intuition et de la pensée logique : c'est pour cela qu'elle peut rendre représentable la liaison dernière des faits d'expérience extérieure.

La psycho-physique, qui s'occupe des relations de l'esprit et de l'organisme, a encore besoin (comme Wundt l'a montré) de se faire un concept de la substance matérielle et de son mode de liaison avec les faits de conscience. Seule, la *psychologie* proprement dite se trouve affranchie de tout *postulat* et de toute *hypothèse métaphysique* sur la substance. Elle n'a pas besoin de postuler son objet, c'est-à-dire les faits de conscience : ils sont immédiatement et directement donnés, et tous les autres faits ne peuvent être donnés que par leur intermédiaire. Elle n'a pas besoin non plus de supposer, derrière les faits intérieurs, un *substrat* pour les soutenir, une substance à la fois hypothétique et métaphysique.

Sans doute c'est là une tentation à laquelle, généralement, les psychologues n'ont pas résisté ; mais, en y cédant, ils transportaient indûment aux faits immédiats de conscience un procédé qui n'est applicable qu'aux faits médiats de l'observation sensible. Comme il est clair que ces derniers ne nous sont point connus *en eux-mêmes*, mais *en nous-mêmes*, par leur effet sur nous, il y a toujours lieu de se demander ce qu'ils sont en eux-mêmes, dans leur cause et substance, indépendamment de nous. La psychologie pure, au contraire, prend pour points de départ les faits les plus immédiats, les plus directs et les plus simples de l'expérience intérieure ; or, ces faits peuvent bien avoir des *conditions* cachées ; mais une pensée, un plaisir, une douleur, une volition ne sont pas différents, comme tels, de la conscience même qui les constitue *pensée*, *douleur*, *plaisir*, *volition*. Il appartient à la psycho-physique de chercher les *lois* qui les relient à des faits extérieurs, mais la psychologie doit, avant tout, constater et analyser les faits de conscience comme tels. Et elle peut le faire sans chercher derrière eux un mode caché d'existence, car, encore une fois, comme faits de conscience immédiats, ils ne peuvent avoir un être « *en soi* » différent de ce qu'ils sont *en nous* : il faut bien arriver à un point de coïncidence où ce qui est *en nous* est comme il y est, et c'est là, là seulement qu'est l'objet de la pure psychologie.

Quand donc on dit : — « Les faits immédiats de conscience peuvent n'être que des *apparences*, » on est toujours dupe de l'illusion qui transporte à la conscience les caractères de l'observation extérieure. Les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, les résistances, le chaud, le froid, ne deviennent des *apparences* qu'en tant qu'on les considère comme signes d'une réalité externe, d'une *substance matérielle* inconnue en soi. Ce sont, *à ce point de vue*, des *phénomènes*, c'est-à-dire des manières d'*apparaître*. Mais, pris en eux-mêmes et tels qu'ils sont *donnés* dans la conscience, les sons, les couleurs, les odeurs, les peines, les plaisirs, les pensées ne sont plus des *phénomènes*, des *signes*, des *apparences* manifestant *autre chose* qu'eux. C'est par une assimilation vicieuse du prétendu *sens intime* au *sens externe* que Kant a pu transformer ainsi en *phénomènes* les données immédiates de la conscience; nous n'avons pas de *sens* intime, la conscience n'est pas un *œil* différent de ce qu'il regarde, une *vision* distincte de ce qui est *vu*, sinon quand il s'agit précisément des substances *extérieures*. C'est aussi par une hypothèse toute *métaphysique*, et en même temps toute *physique*, qu'on imagine un *dessous* de la douleur ou du plaisir, qui différerait du *phénomène* de douleur ou de plaisir. Quand on exclut de la psychologie, comme l'exige au début la véritable méthode, toute hypothèse inutile, soit métaphysique, soit physique, soit psychique, on ne doit parler ni de *substance* ni de *phénomènes :* les faits de conscience ne sont ni des postulats, ni des hypothèses, ni des apparences, ni des signes, ni les modes d'une substance, ni « les phénomènes d'une chose en soi ; » ils sont des *données* immédiates et actuelles de la conscience. En ce sens on peut, avec Aristote, les appeler des *actes*. Il n'y a pas lieu non plus de chercher au delà d'eux des *puissances* ou *facultés :* ils sont des *actualités*, des faits présents à eux-mêmes, où il est impossible de distinguer l'existence réelle de l'existence consciente.

Aussi peut-on dire que les sciences physiques tendent à devenir, sous certains rapports, de moins en moins *expérimentales*, à donner une part de plus en plus large à ces constructions et déductions dans lesquelles, dit Wundt, la métaphysique et la mathématique joueront un rôle croissant ; la psychologie pure, au contraire, tend à devenir de plus en plus expérimentale, en ce sens qu'elle cherche de plus en plus à dégager par l'analyse les données de la conscience les plus immédiates, les plus *directes*, les plus *irréductibles*. Elle cherche à prendre sur le fait, *flagrante delicto*, les *actes* mêmes

de penser, de sentir, de vouloir; elle cherche à délivrer la vision intérieure de tout ce qui n'est pas cette vision même, de tout *objet* étranger, de tout *phénomène* étranger : elle cherche à voir, à sentir, à agir, sans rien de plus. Elle est en ce sens une science *première*, une science des premières données et « idées » sans lesquelles rien n'est donné ni conçu.

C'est pour cette raison qu'elle fait partie intégrante de la philosophie, au lieu d'être une des *sciences de la nature*, comme le prétendent aujourd'hui beaucoup de psychologues. On cherche la *caractéristique* de la psychologie; elle est précisément dans ce fait : la psychologie est *la seule science d'expérience immédiate et première*, qui commence par des *données* sans *postulats*. Elle est la plus *directe*, la plus *immédiate*, la plus *certaine*, enfin la plus purement *expérimentale* de toutes les sciences d'expérience.

— Science purement *descriptive*, dira-t-on. — Non, science d'*analyse* et de *constatation directe*. Il est possible que, par ce procédé, on n'aille pas très loin ni dans une sphère très étendue; mais il s'agit d'aller le plus avant possible et non le plus loin : la psychologie est une science de concentration, non d'extension.

Après avoir fait la part de la *méthode réflexive*, nous devons en marquer la portée exacte et les limites.

La réalité et la certitude immédiates ne peuvent être attribuées qu'à la conscience actuelle, instantanée et spontanée; au moment où je souffre, je ne puis douter de la réalité ni de la qualité spécifique de ma souffrance : l'apparence de la souffrance ne serait pas distincte de la souffrance même. Je puis mal *juger* ma souffrance, l'estimer par comparaison plus intense qu'elle ne l'est, me tromper sur ses causes, sur son objet, sur ses relations, etc.; mais tout cela concerne la réflexion ultérieure sur la souffrance, non la conscience spontanée et immédiate de souffrir.

Toutefois, faut-il en conclure, comme le font les idéalistes, que par la conscience immédiate nous prenions pied dans l'absolu(1)? Ce terme vague d'absolu est susceptible de divers sens. Si on entend par là l'adéquation du paraître à l'être, on peut dire que les faits intérieurs sont absolus en ce sens. Mais le véritable absolu consiste dans une existence indépendante et se suffisant à elle-même; or la conscience n'est en

1. Voir les remarquables chapitres de M. Rabier dans sa *Psychologie*.

possession que du fait présent, instantané, fugitif; fait *absolument certain* pour soi en tant que fait de conscience, mais dont les relations, les conditions et l'origine demeurent cachées. C'est donc une question de *métaphysique* toujours ouverte que de savoir si, à côté de ce fait réel qui constitue le fait de conscience, il n'y a point d'autres faits qui sont au nombre de ses « conditions, » par exemple un certain état de l'organisme et en particulier du cerveau.

En outre, la certitude subjective qui appartient d'une manière incontestable au phénomène de conscience et à sa qualité spécifique, ne lui appartient que sur le moment même où il se produit. Dès qu'il y a *réflexion* ultérieure sur un état de conscience, on ne peut plus dire que cet état apparaisse nécessairement tel qu'il est, car, en réalité, il *n'est plus*, et c'est un autre état plus complexe qui a pris sa place. Même quand je dis : « Je sens que je souffre, » cette phrase désigne en réalité au moins quatre choses successives : *Je dis* et *pense* que j'ai *conscience* de *souffrir*. Il y a donc : 1° souffrance, 2° réflexion sur la souffrance, 3° classification dans le genre souffrance, et 4° expression finale par le langage. Aussi, quand j'énonce actuellement ma souffrance, je ne suis déjà plus absolument dans le même état que quand, tout à l'heure, je souffrais purement et simplement. Parfois même l'acte de juger et de nommer un état de conscience lui enlève momentanément une certaine partie de sa force. En réalité, c'est sur des *souvenirs* que le psychologue réfléchit. Au reste, il en est de même du physicien, qui est obligé de s'en rapporter à la véracité de sa mémoire pour raconter ses expériences. La supériorité de la réflexion, c'est qu'elle saisit les phénomènes d'aussi près qu'il est possible de les saisir; ce n'en est pas moins une exagération que de lui attribuer l'appréhension d'une existence absolue. La méthode réflexive de Biran prétend atteindre l'individualité simple, indivisible et même immortelle; les disciples de Maine de Biran croient se voir au-dessus du temps et de l'espace dans leur activité primitive et indéfectible (1) : la psychologie consiste, selon eux, à retrouver ce centre sous tous les faits intérieurs, sous tous les actes intérieurs, à voir tout sortir de soi et rentrer en soi, comme l'araignée voit son fil sortir d'elle et y revenir. Cette méthode nous semble confondre les questions et en intervertir l'ordre véritable. Le sujet est sans doute immédiatement donné à lui-même dans tous

1. Voir M. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France*.

les faits de conscience, mais sa simplicité, son unité, son indépendance, son éternité ne sont point données. Il reste toujours à savoir si le centre en apparence un et simple d'où semble provenir tout notre développement mental est un centre réel ou virtuel, si c'est un véritable principe ou une dernière résultante, si c'est la réalité initiale de la conscience ou la forme finale qu'elle prend à ses propres yeux. Cette question est évidemment toute métaphysique, puisqu'elle porte sur le fond dernier de notre être et sur sa relation avec le monde. Les disciples de Biran supposent à tort la question résolue.

II. — Des jugements portant sur la différence ou la ressemblance se lient immédiatement aux sensations. Ils sont habituels et ne manquent jamais dans la vie mentale de l'adulte. C'est ce fait qui a donné lieu à la doctrine de l'essentielle relativité de toute sensation et, en général, de tout état de conscience. La conscience, dit-on, ne peut saisir des termes réels, mais seulement des relations ; nouvelle raison pour que les états de conscience ne puissent avoir comme tels une réelle *efficacité*.

On peut distinguer diverses formes de cette théorie. En premier lieu, on a soutenu que « toute sensation est nécessairement rapportée à une autre et qu'il n'y a point de sensation pure, de sensation sans comparaison. » Ainsi, selon cette première forme de la doctrine, je ne pourrais sentir la lumière que par opposition aux ténèbres, le froid que par rapport au chaud, le plaisir même que par rapport à la peine. C'est ce que Platon avait déjà soutenu dans l'antiquité. Cette théorie semble aussi faire le fond de ce que Wundt enseigna jadis sur la sensation comme conclusion d'un raisonnement.

Nous répondrons qu'il faut bien qu'il existe, au moins à l'origine de la vie mentale, des sensations *non rapportées à d'autres*, car il ne peut y avoir de comparaison qu'après une pluralité de *termes donnés* et ce n'est pas la comparaison même ni le raisonnement qui peut fournir ces termes. La théorie en question s'enferme dans un cercle vicieux.

Mais alors les partisans de la relativité des sensations se rejetteront sur une seconde forme de la doctrine. — Soit, diront-ils, les sensations peuvent exister dans l'esprit sans être *discernées* des autres, rapportées à d'autres, mais alors elles sont hors de la conscience ; c'est seulement quand elles sont discernées et comparées qu'elles deviennent éléments de conscience. — Ici encore, on compose la conscience avec des relations plus ou moins abstraites, au lieu de la composer

avec des termes réels. L'école anglaise, depuis Hobbes jusqu'à Bain et Spencer, a eu le tort de prendre la *conscience continue et uniforme* pour une *absence totale de conscience.* Elle a cru que, là où il n'y a pas de discontinuité, de différences et de contrastes, toute conscience disparaît. C'est là réserver arbitrairement le nom de conscience à ce que Leibniz appelait « l'aperception » : on dit en effet qu'on « aperçoit » une chose quand on la voit à part sous une forme tranchée et discontinue, qui la met en contraste avec tout le reste. C'est ce qui fait croire à Bain et à Spencer que la conscience saisit seulement les contrastes, les différences dans le temps et dans l'espace : lumière et ténèbres, repos et mouvement, etc. Déjà Hobbes avait écrit : — « Sentir toujours la même chose revient à ne pas sentir. » — Mais si, par hypothèse, un être depuis sa naissance jusqu'à sa mort éprouvait une douleur continue, comme celle d'une pression et d'un écrasement, une brûlure uniforme et monotone, une chaleur toujours la même, une céphalalgie continue, à qui persuadera-t-on qu'il ne *sentirait* rien, que la brûlure ou le mal de tête reviendrait à la même chose qu'une absence de sentiment? Un tel être ne *distinguerait* pas, ne *percevrait* pas son état; il ne pourrait le *connaître*, il ne *saurait* jamais ce qu'il éprouve; mais il ne l'éprouverait pas moins. Il n'y a pas besoin de *comparer* une céphalée continue à autre chose pour la *sentir*. L'erreur de l'école anglaise vient de ce qu'elle a exclusivement étudié la conscience intellectuelle, dont elle a fait le type de toute conscience; en réalité, c'en est seulement une forme ultime, dans laquelle les éléments primitifs se sont raffinés, subtilisés, neutralisés mutuellement, de manière à produire des états d'équilibre apparent et d'apparente indifférence. Dans la conscience ainsi *intellectualisée*, les différences et les contrastes sont devenus évidemment nécessaires, d'autant plus nécessaires qu'il s'agit alors pour l'intelligence de saisir des états presque indifférents au point de vue du plaisir et de la peine, par exemple un son ou l'absence de ce son, une couleur verte ou une couleur bleue, etc. Pour remédier à l'indifférence sensitive, il faut des différences intellectuelles plus ou moins tranchées : il faut un son succédant au silence, le bleu succédant au vert, etc. Mais c'est là un développement et, pour ainsi dire, une civilisation finale de la conscience : à l'origine, l'être vivant n'a pas encore besoin de tout cet appareil; il jouit ou il souffre, et quand il jouit, surtout quand il souffre, il n'a pas besoin de chercher un contraste et un repoussoir pour en être averti et pour sentir. Il est immé-

diatement en rapport avec lui-même ; il a la conscience spontanée. L'école anglaise, en commençant l'étude de la conscience par le côté intellectuel, a commencé par la fin. C'est ce qui fait que Spencer a pu répéter après Hobbes : « Une conscience uniforme est une absence totale de conscience. » Selon nous, c'est la conscience intellectuelle qui est ainsi relative. On *pense* des *relations*, et des relations plus ou moins abstraites, par exemple une différence ou une ressemblance entre le froid et le chaud, entre un degré de chaleur et un autre, etc. ; penser, c'est juger et conséquemment comparer ; sentir, ce n'est pas nécessairement comparer.

Une troisième forme de la théorie, la plus radicale, est la dernière ressource des partisans de la relativité : « La sensation, disent-ils, est elle-même quelque chose de relatif : nous ne sentons point un *contenu* véritable et absolu, mais seulement des relations, des différences, des formes, des changements. » C'est ce qu'on a voulu conclure de la loi de Fechner, sous prétexte que, pour être sentis, une pression, une lumière, un son doivent atteindre un certain degré de *différence* par rapport à la pression, à la lumière, au son antérieurs.

Ce système retombe dans la même erreur que les précédents et confond les conditions objectives de la sensation avec ses conditions subjectives. Objectivement, tout état présent, comme le plaisir de manger, est lui-même un changement par rapport à quelque état passé, tel que la faim ; mais, pour *sentir* cet état en lui-même et actuellement, il n'est pas besoin de *se rappeler* ce qui a *précédé*, ni de penser au *changement* ou à la *relation* des deux états. Si je perdais la mémoire entre la faim et sa satisfaction, la nourriture ne cesserait pas de m'être présentement agréable. « Dans la sensation, objecte M. Ribot, nous n'avons aucune mesure pour des grandeurs *absolues*, » ce qui est vrai ; mais M. Ribot en conclut immédiatement que « percevoir deux sensations, c'est en réalité percevoir une *différence* entre deux sensations (1) », par conséquent un rapport. La conclusion n'est pas contenue dans les prémisses et elle aboutit à une impossibilité : on ne compose pas des sensations avec des différences de sensations, pas plus qu'on ne compose un trésor réel avec des différences entre des nombres. Le sentiment de la différence et du rapport implique le sentiment antécédent ou simultané des *termes*, car ce n'est pas la différence qui fait les termes, ce sont les termes qui font la différence.

1. *Psychologie allemande contemporaine*, 213.

Il est donc impossible d'accepter cet intellectualisme qui résout les sensations en pensées, cette logique abstraite mise à la place du sentiment de la réalité, cette sorte de néo-pythagorisme ou de néo-platonisme qui se retrouve jusque dans des doctrines à tendance matérialiste, et qui compose les sensations avec des limites, des intervalles, des relations sans aucun contenu.

Non seulement la conscience ne saisit pas seulement des relations, *mais nous ne connaissons d'autres termes réels que ceux qui sont saisis par la conscience*. Les réalités extérieures, les *forces* extérieures, en effet, nous échappent et ne sont connues que par leur effet dans notre conscience. Si donc nous avons une prise quelconque sur le réel et sur la *force* réelle, c'est dans l'état de conscience, c'est dans la sensation ou l'action que nous les saisissons sur le fait ; toute autre *force* est une simple relation quantitative établie entre des termes qui, en soi, se dérobent à nous et ne peuvent être conçus que par analogie avec les actions ou passions de notre conscience.

CHAPITRE QUATRIÈME

CRITIQUE DE L'INCONSCIENT

I. Questions préliminaires. La conscience est-elle une vision passive, distincte des faits de conscience. — Y a-t-il opposition ou disproportion entre la conscience et les états de conscience.

II. La conscience est-elle coextensive à la sphère mentale. Prétendues preuves de l'inconscient par l'*observation*. — Distinction des divers degrés de la conscience.

III. Examen des preuves tirées du *raisonnement*. L'*intelligence inconsciente*. Sensations, perceptions, raisonnements inconscients. Habitudes intellectuelles et mémoire inconsciente.

IV. L'*activité inconsciente*. Actes instinctifs. Actes volontaires. — Conclusion sur l'inconscient.

Une des principales raisons qui font refuser toute force efficace aux états de conscience, sentiments et idées, c'est qu'on se représente la conscience comme un phénomène accidentel de vision venant s'ajouter à des phénomènes internes qui existeraient sans lui et, à plus forte raison, aux phénomènes externes. La conscience devient un spectateur, un témoin, un œil contemplant des choses sur le cours desquelles il ne peut rien; moins que cela encore, un simple reflet qui jette un éclair momentané sur un fond réellement obscur et inconscient.

Pour apprécier à sa valeur cette conception, demandons-nous : 1° si la conscience est *différente* des phénomènes intérieurs qu'elle saisit, quand elle les saisit ; 2° si elle est *coextensive* à la totalité des phénomènes mentaux, ou s'il existe des faits à la fois mentaux et inconscients.

I. — La *conscience témoin*, l'*œil de la conscience,* — autant de métaphores qu'on a fini par prendre au sérieux ; mais le caractère propre de la conscience, dans les *états de conscience*, c'est d'être absolument inséparable de ces états mêmes.

La première preuve de cette vérité, c'est que nous disons : j'ai conscience que je sens, que je pense, que je veux ; et non pas : « Un sentiment se produit, une pensée, une volition. »

Quoi qu'on admette sur la nature du *moi*, il est impossible de croire que le sujet conscient soit différent des états de conscience qu'il s'attribue. Si, en effet, la conscience et l'état de conscience étaient séparés, ils n'arriveraient jamais à se réunir : l'œil voyant serait toujours différent de la chose vue. Aristote avait déjà dit, il y a longtemps : « Si on admet un second sens pour sentir le premier, ou l'on ira ainsi à l'infini, ou il y aura un certain sens qui s'apercevra lui-même ; dès lors, pourquoi ne pas l'admettre du premier? »

La seconde preuve d'indissolubilité entre la conscience et l'état de conscience, c'est que cet état ne pourrait exister comme sentiment, pensée ou volition, sans la conscience immédiate et spontanée de sentir, de penser, de vouloir.

Quelle différence, d'abord, trouvons-nous entre jouir, sentir qu'on jouit, avoir conscience qu'on jouit? Le plaisir n'est pas une chose obscure par elle-même, à laquelle devrait s'ajouter une lumière extérieure sous le nom de conscience. Plus je jouis, plus je sens, plus j'ai la conscience spontanée et immédiate de jouir. Un plaisir intense est une conscience intense de plaisir. Diminuez le plaisir, vous en diminuez la conscience. Dira-t-on qu'on peut faire fortement *attention* à un plaisir faible, qu'on peut avoir la conscience *intense* d'un plaisir très peu intense? — Sans doute, mais il s'agit ici d'un acte de réflexion, de concentration et de jugement, acte ultérieur et plus ou moins complexe ; il s'agit même d'une *direction* de mouvements cérébraux en un certain sens, d'une réaction *motrice* favorisant l'excitation sensible : il ne s'agit plus de la simple conscience *immédiate*. Il faut bien que cette dernière ne se distingue pas du sentiment lui-même comme un observateur se distingue de ce qu'il observe ; sinon, suivant la remarque de Leibniz, il ne faudrait pas seulement sentir et avoir conscience qu'on sent, mais avoir conscience que l'on a conscience, et ainsi de suite à l'infini. Il est nécessaire, ajoutait-il, qu'il y ait quelque pensée qu'on laisse passer sans y penser ; sans quoi on demeurerait toujours sur la même chose. Le sentiment est donc par lui-même lumineux et jusqu'à un certain point transparent, en même temps qu'il offre la chaleur de la vie.

— Cependant, dit-on encore, la douleur ne nous met-elle pas parfois *hors de nous* et ne nous enlève-t-elle pas alors la conscience? — Elle nous enlève seulement la *réflexion*. — Mais elle peut produire à la fin l'*évanouissement de la conscience même*. — Alors la *souffrance* s'évanouit du même coup. Les vibrations cérébrales qui répondent à la conscience et à la douleur se trouvent suspendues par ce que

les physiologistes nomment un phénomène « d'arrêt » ; le mécanisme ne fonctionne plus. De même, lorsque nous diminuons la conscience d'une douleur par une lecture, par une attention vivement portée sur un autre objet, nous diminuons la douleur même. C'est qu'alors nous distrayons une partie de l'énergie cérébrale et du mouvement cérébral, auparavant employés à transmettre les vibrations causées par un désordre de quelque organe : c'est une conséquence du théorème de la conservation de l'énergie, c'est un déplacement de la force et une transformation de ses effets avec ses points d'application. Voilà pourquoi nous allégeons une douleur violente par les cris, par les mouvements et convulsions de nos membres : toute la force cérébrale ainsi dépensée à produire du mouvement est autant de force dérobée aux causes de la sensation douloureuse. Parallèlement, la conscience se trouve déplacée en partie : elle est partagée entre des efforts moteurs et des sensations douloureuses, au lieu d'être à celles-ci tout entière. C'est un procédé indirect d'anesthésie.

La conscience n'est pas moins inhérente aux faits d'*intelligence* proprement dite qu'aux faits de sensibilité : on ne peut penser, au sens propre du mot, sans avoir conscience de sa pensée. Il y a sans doute tout un mécanisme nécessaire à la pensée et qui peut se trouver partiellement en dehors de la conscience ; mais ce qui constitue psychologiquement la pensée même, comme telle, c'est la conscience.

Enfin, c'est arbitrairement que, dans les faits *volontaires*, on a opposé l'intensité du vouloir à l'intensité de la conscience. — Deux lutteurs, dit-on, au début de la lutte, mesurent et retiennent leurs forces, ils ont la conscience plus vive d'un effort plus faible ; mais, si la lutte devient plus ardente, l'effort augmente, et c'est quand ils ne peuvent plus le mesurer qu'ils en ont le moins conscience. — Ici encore, on confond la conscience spontanée avec la réflexion qui analyse. Il n'est pas exact que, chez le lutteur, la conscience spontanée diminue avec l'effort ; c'est le contraire qui est vrai : la preuve en est que, la lutte finie, le lutteur a le souvenir d'avoir déployé toute son énergie, bien qu'il ne puisse décrire tous les degrés par où elle a passé, ni marquer des discontinuités dans une action qui s'est accrue avec continuité.

La conscience spontanée ou sentiment immédiat est donc en raison directe des faits de conscience eux-mêmes : plus ou moins intense selon qu'ils sont eux-mêmes plus ou moins intenses. Elle n'est pas une « faculté » distincte qui viendrait s'ajouter

aux faits de conscience : elle est ce qui les constitue précisément états de *conscience*. Les *faits* ne sont pas d'un côté, la *conscience* de l'autre : si on prend le mot en son sens général, il n'y a pas d'*opposition* ni de *disproportion* véritable entre la conscience et les sensations, sentiments, pensées ou volitions qu'elle saisit immédiatement.

S'il en était autrement, toute certitude d'un fait intérieur et, à plus forte raison, d'un fait quelconque, serait impossible. En effet, on pourrait toujours se demander si la conscience est conforme ou non conforme aux faits internes, dont elle se distinguerait comme un miroir des objets qu'il mire. Il faut bien qu'il y ait, comme le croyait Epicure, certitude immédiate dans la sensation immédiate, ou plutôt dans l'état de conscience immédiate (1). Je sens comme je sens et non autrement, quand même ce que je sens n'aurait par ailleurs aucun rapport de *conformité* avec ce qui existe *hors* de ma sensation.

L'idéal de l'*adéquation* entre le sujet et l'objet est donc réalisé dans la conscience ; cet idéal est la première des réalités à nous connues. L'adéquation n'existe sans doute pour moi qu'en un point, dans l'indivisible moment de ma sensation actuelle, mais elle y existe. Quand je conçois un idéal supérieur, je ne fais qu'élargir et étendre à l'infini cette réalité. L'« entendement intuitif universel », dont parle Kant, ne pourrait être qu'une conscience universelle, et on a dit avec raison que cette conscience, pour sentir ce que je sens, devrait le sentir exactement comme je le sens. La conscience n'est donc pas une contemplation passive de faits intérieurs tout préformés sans elle.

II. — Il y a un second problème, distinct du précédent : celui de savoir s'il n'existe pas des faits internes et *psychiques* qui ne seraient cependant pas des *faits de conscience*. En d'autres termes, la conscience est-elle *coextensive* à la vie *mentale ;* ou bien, au delà de la sphère lumineuse des faits mentaux conscients, y a-t-il une sphère ténébreuse de faits à la fois *mentaux* et *inconscients ?*

La vie inconsciente est aujourd'hui l'objet préféré des recherches psychologiques comme des spéculations métaphysiques : c'est là qu'on poursuit l'obscure origine de tout ce qui apparaît au grand jour de la conscience. L'ancienne phi-

1. Voir *la Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, par M. Guyau, Ire Partie.

losophie, éprise avant tout de clarté, se tenait volontiers à la surface du monde intérieur, où la lumière est plus visible; la nouvelle psychologie comprend que ce qu'il y a de fondamental en nous est aussi ce qu'il y a de plus reculé et de moins saisissable. Elle s'efforce même de ramener tous nos actes et tous nos états à des éléments « inconscients », dont la conscience ne serait plus qu'une « réverbération, » non un « facteur » actif. Dès lors, non seulement nos idées proprement dites, mais leurs éléments de sensation ou d'appétition n'auraient plus aucune *force* efficace; cette force résiderait tout entière dans ce qui est au-dessous de la conscience, matière inconsciente ou esprit inconscient.

Il y a certainement dans l'esprit, comme disent les Allemands, un « côté nocturne. » La réflexion ne saisit que ce qui est éclairé; elle n'aperçoit que les masses, non les éléments intimes : si nous avions une sorte de microscope intérieur, nous découvririons sans doute un monde de petites sensations, de sourdes pensées, de tressaillements et de mouvements imperceptibles dans ce qui semblait d'abord simple et indécomposable. Leibniz, le premier, a montré le rôle des sentiments sourds, des petites « perceptions sans aperception, » c'est-à-dire sans réflexion. L'inventeur du calcul infinitésimal ne pouvait manquer d'attribuer une importance décisive à ces « infiniment petits » qui forment la trame continue de la conscience, aussi impossibles à saisir séparément dans leur petitesse que les moments de la durée ou les points de l'espace. Kant reconnut à son tour l'existence de représentations obscures; il croyait pourtant qu'elles sont toujours dans la conscience, mais « sur le seuil. » Herbart, allant plus loin, fit descendre ces représentations « au-dessous du seuil de la conscience. » Dès lors, on pouvait se les représenter de deux manières, soit comme de l'esprit inconscient, soit comme de la matière inconsciente. Schelling, Schopenhauer et son disciple M. de Hartmann accordent une importance capitale à la région de la volonté inconsciente et de l'esprit impersonnel. On sait toutes les vertus que M. de Hartmann attribue à « l'inconscient, » instinct profond, pensée d'autant plus infaillible qu'elle s'ignore : l'être ne fait rien plus sûrement que quand il ne sait pas ce qu'il fait. Wundt, sans s'égarer dans la mythologie du pessimisme, a cependant représenté les sensations mêmes comme des raisonnements inconscients et s'est efforcé de ramener la sensibilité à la *logique*. On se rappelle que M. Taine, dans son livre sur *l'Intelligence*, s'est appuyé sur Helmholtz et sur d'autres physiologistes pour décomposer

les sensations en éléments qui échappent à la conscience et qui seraient cependant « *mentaux.* » Même courant d'idées en Angleterre. Hamilton et ses partisans expliquent la plupart des faits intérieurs et même extérieurs par la pensée inconsciente ou par les modifications latentes de l'esprit. D'autre part beaucoup de physiologistes, principalement Laycock et Carpenter, ont donné à la théorie une forme plus matérialiste; en même temps, ils ont désigné le phénomène sous le nom de *cérébration inconsciente.* Maudsley admet que la conscience saisit simplement les résultats généraux, souvent grossiers, d'un travail accompli au-dessous d'elle par l'automatisme cérébral. On a fait, selon lui, trop de cas de la conscience dans le passé : au lieu d'être le soleil autour duquel gravitent tous les phénomènes intérieurs, elle n'est tout au plus qu'un satellite ; ou plutôt « elle se borne à indiquer ce qui se passe au lieu de produire les événements. » Pour Maudsley, l'inconscient n'est plus, comme pour M. de Hartmann, un principe spirituel d'un caractère mystique : il s'est réduit en un mécanisme tout matériel (1).

La conscience n'est-elle donc qu'un accident inerte dans la nature, ou existe-t-elle et agit-elle au fond même des choses? Telle est la question capitale qui revient toujours, sur laquelle se sont séparés et se séparent encore idéalistes et matérialistes. De notre temps, cette question a pris une forme plus psychologique et même physiologique : avant de spéculer sur l'essence des choses, on comprend la nécessité de faire d'abord en nous la part de la conscience et de l'inconscience : aussi peut-on dire que le grand problème de l'activité inconsciente domine la psychologie contemporaine. « Je me suis cherché moi-même, » disait Héraclite en résumant sa vie entière, et il ajoutait avec mélancolie : « Je ne me suis point trouvé. » A notre époque, nous nous cherchons encore. L'ancienne psychologie croyait atteindre du premier coup le fond de notre être par la conscience : « Je pense, je me pense, donc je suis. » La tentation actuelle des psychologues est de croire que la pensée avec ses idées est une simple forme, une surface brillante sous laquelle se dérobe un fond toujours obscur, matière selon les uns, esprit inconscient selon les autres, qui seul dure pourtant, qui seul agit, qui seul est.

Deux hypothèses sont ici possibles. Ou le sentiment et la conscience ne sont qu'une condensation, une complication de

1. Telle semble être aussi l'opinion de M. Ribot.

choses réellement insensibles et inconscientes, comme les atomes bruts d'Epicure ; ou, au contraire, l'inconscient est lui-même une diffusion primitive, un faible commencement de la sensibilité et de l'intelligence, comme les nébuleuses renferment déjà la chaleur et la lumière, qui plus tard se concentreront en soleils. A un esprit inattentif ces deux hypothèses peuvent paraître équivalentes, mais elles diffèrent en ce que, dans l'une, le *mental* est simplement une forme et un accident du physique, tandis que dans l'autre il est le fond, conséquemment un facteur, une force capable d'arriver par l'*idée* à se connaître et à se diriger elle-même.

Les preuves en faveur des états mentaux inconscients, comme éléments des états conscients, se subdivisent en deux groupes : d'abord les preuves tirées de l'observation, directe ou indirecte ; puis les preuves tirées du raisonnement.

— Une observation attentive, dit-on, peut amener au jour de la conscience directe des états ou des actes qui étaient d'abord « inconscients ». Dans la sphère intérieure et sombre du moi, au moment où elle semble vide de sentiments, de pensées et d'actes, projetez un rayon d'attention, comme dans une chambre obscure un faisceau de lumière ; vous verrez se mouvoir en vous un monde de petits sentiments ou de petites perceptions, semblables aux atomes de poussière qui deviennent visibles dans le rayon de soleil. Regardez attentivement en vous-même, au moment où vous semblez dans un état neutre d'indifférence et d'équilibre : tout d'abord vous n'apercevez rien de distinct ; puis, peu à peu, quelque chose se détache et se laisse entrevoir : c'est un mouvement instinctif, un geste involontaire, un sentiment confus, un sourd malaise dans quelqu'un de vos organes, qui va croissant et s'accusant à mesure qu'on y réfléchit, comme ces douleurs que les malades trop attentifs à leur mal finissent par découvrir en eux-mêmes : à force de s'écouter, ils s'entendent toujours. Pendant que vous prêtez ainsi l'oreille aux voix intérieures, les voix du dehors s'effacent dans la proportion où les premières s'accusent : vous n'entendez plus le bruit de la rue, vous n'entendez plus la conversation qui se fait près de vous, vous ne voyez plus les objets qui vous environnent ; ou plutôt vous entendez toujours, vous voyez toujours, mais, semble-t-il, sans en prendre conscience. Et la preuve que vous avez entendu, c'est qu'une parole prononcée tout à l'heure pourra tout d'un coup vous revenir à l'esprit. Voulez-vous faire l'expérience inverse ;

refusez votre attention au dedans pour la reporter au dehors, vous perdrez peu à peu la conscience de votre état propre; fussiez-vous en proie à une souffrance assez vive, vous finirez par l'amoindrir et par l'oublier dans l'intérêt d'un entretien ou, comme faisait Pascal, dans la recherche d'un problème : cependant la douleur existe toujours, vous la retrouvez quand vous revenez à elle : elle est là sur le seuil de votre conscience, qui vous attend. La réflexion ne saisit que ce qui est assez éclairé, elle n'aperçoit que les masses, non les éléments intimes; si nous avions une sorte de microscope intérieur, nous découvririons un monde de petites sensations, de sourdes pensées, de tressaillements et de mouvements imperceptibles dans ce qui semblait d'abord simple et indécomposable. Ainsi l'attention peut nous donner la conscience directe de phénomènes qui étaient d'abord en dehors de sa sphère. —

Les faits de ce genre sont incontestables, mais l'interprétation qu'on en donne est-elle certaine et suffit-elle à prouver l'existence d'états *mentaux* inconscients? Où ai-je trouvé ce malaise sourd, ce mouvement instinctif, cette tendance vague à laquelle je ne réfléchissais pas tout d'abord? Est-ce vraiment *hors de ma conscience?* Non. Si ces choses eussent été absolument en dehors, j'aurais eu beau chercher en moi, je n'aurais rien trouvé. J'ai changé une faible lueur en lumière, le crépuscule en jour, mais la lueur existait d'abord; si je n'avais pas eu une conscience spontanée et générale, ma réflexion n'eût rien trouvé où se prendre. Je ne suis donc pas allé de l'inconscient au conscient, mais d'une *conscience faible* et d'une vision *indirecte* à une *conscience plus intense* et à une vision *directe*.

Par ce terme vague d'inconscient les psychologues désignent les choses les plus différentes et concluent ensuite faussement d'une acception à l'autre. Quels sont les vrais phénomènes inconscients? Ce sont les phénomènes purement mécaniques. Il est clair que les mouvements de l'automate construit par Vaucanson n'étaient accompagnés d'aucun état de conscience ou de sensibilité dans la tête artificielle de l'automate ou dans ses membres artificiels. Ils résultaient de relations toutes mécaniques entre les diverses pièces ajustées extérieurement par le mécanicien (1). Il y a évidemment aussi, dans notre corps et dans tout organisme vivant, des

1. Encore resterait-il à savoir si les chocs d'atomes ne sont pas accompagnés d'un obscur état psychique, d'un sentiment infiniment faible de résistance, jusque dans les éléments derniers dont une machine est composée.

transmissions de mouvement toutes mécaniques : tels sont certains mouvements des tendons pendant la marche, ceux du sang dans la circulation, etc. Même dans les nerfs, il peut se passer des phénomènes physiques ou chimiques de vibration, de nutrition, de désassimilation, qui, n'ayant pas de contre-coup suffisant dans le cerveau, demeurent pour le moi inconscients. Enfin, dans le cerveau même, il peut y avoir des changements que le moi ne saisit pas, ou dont il ne saisit que le résultat et le total. Quand font défaut les conditions d'intensité et de durée nécessaires aux ondes nerveuses, la conscience ne s'aperçoit pas des changements produits dans l'organisme, ou bien elle ne s'aperçoit que de leur somme et non de leurs parties. Par exemple, si une addition de lumière est au-dessous d'un centième de la lumière primitive, nous savons qu'elle n'est pas perceptible. De même, si une succession de diverses impressions lumineuses est trop rapide et inférieure au temps nécessaire pour le discernement des différences, c'est-à-dire trois ou quatre centièmes de seconde, la distinction de ces impressions lumineuses s'effacera, et elles sembleront former un tout continu. Un rayon de lumière, dit Huxley, est en fait instantané, mais la sensation de lumière produite par ce rayon dure un temps appréciable, environ un huitième de seconde ; d'où il suit que, si deux impressions lumineuses sont séparées par un intervalle moindre, elles ne sont pas distinguées l'une de l'autre. C'est pour cela qu'une baguette lumineuse qu'on fait rapidement tourner en rond paraît comme un cercle de feu, et que les rayons d'une roue de voiture lancée à toute vitesse ne sont pas visibles séparément. D'après ces lois, on comprend comment les états de notre corps et de notre cerveau sont tantôt inconscients à l'état séparé, tantôt conscients. Les actions réflexes, par exemple, s'accomplissent et se succèdent plus rapidement que les perceptions. Elles exigent seulement cinq ou six centièmes de seconde, tandis que les perceptions des sens en exigent de seize à vingt centièmes. Chez certains animaux, les actions réflexes sont encore bien plus rapides : l'aile de certains insectes bat de trois cents fois à mille fois par seconde, ce qui suppose une vitesse extrême d'actions nerveuses réflexes. Cette durée est inférieure au temps nécessaire pour la conscience cérébrale distincte et séparée. Il est donc des mouvements, soit réflexes, soit instinctifs, soit habituels, dont les voies sont si faciles qu'ils n'envoient pas au cerveau un excédent distinct de stimulation nerveuse : ils expirent presque avant de l'atteindre, comme une vague qui

meurt avant d'atteindre nos pieds. Tels sont les phénomènes vraiment inconscients ; mais, remarquons-le bien, ces phénomènes ne sont inconscients que là où ils sont exclusivement mécaniques, physiques, chimiques, sans mélange d'aucun élément psychique. Encore est-il improbable que les moindres mouvements de notre organisme ne retentissent pas tous dans la conscience cérébrale, non à l'état de séparation, puisqu'en fait ils ne sont pas séparés, mais à l'état de confusion, qui est leur état à eux-mêmes.

Maintenant, dans les faits qui arrivent à la conscience, il doit exister des degrés innombrables, depuis la conscience la plus *obscure* jusqu'à la plus claire. Beaucoup de phénomènes de conscience qui devraient s'appeler *subconscients* sont confondus avec les phénomènes inconscients. Dans cette classe on peut ranger, en premier lieu, les états mentaux de faible intensité et de faible durée qui sont cependant accompagnés de conscience *obscure*. Tels sont les mouvements par lesquels nous tournons les pages d'un livre. Ces mouvements sont conscients à un faible degré parce qu'ils partent du cerveau et de la conscience centrale ; mais, comme le remarque Stuart Mill, ils sont oubliés à mesure qu'ils sont produits. De plus, comme ils se ressemblent tous, ils se fondent dans le souvenir : on se rappelle avoir tourné les pages, mais non telle page. Les phénomènes subconscients comprennent encore les états de conscience *composés* dont les parties ne sont pas *distinctes*. Ces parties produisent dans la conscience un effet réel et actuel, mais perdu dans un total comme une voix dans un chœur de musiciens, ou comme une série d'harmoniques dans le timbre d'un instrument de musique. Par exemple, l'enfant qui s'endort pendant que sa mère chante est souvent réveillé par le silence. La voix de sa mère formait comme une pédale sourde et continue mêlée à sa conscience générale ; le silence, en supprimant cette partie intégrante de la conscience totale, produit un contraste qui réveille.

La double confusion de la conscience *obscure* et de la conscience *indistincte* avec une entière *inconscience* est ce qui, selon nous, vicie presque toute la psychologie contemporaine. Cette erreur vient de ce qu'on ne discerne pas les conditions de la sensibilité et celles de l'intelligence proprement dite. Nous pouvons, comme nous l'avons vu (1), *sentir* confusément, — par exemple un malaise, — mais nous ne pouvons, au sens vrai du mot, *penser* que plus ou moins distincte-

1. Voir page 34.

ment, — par exemple, discerner ce malaise d'un état de bien-être antérieur : penser, c'est toujours distinguer en même temps qu'unir. La conscience purement sensible peut être confuse (alors même qu'elle est claire); la conscience intellectuelle est nécessairement comparative, différenciée et contrastée. Au sortir d'une syncope, on n'éprouve guère que le sentiment général et confus de l'existence, sans distinction du moi et des autres objets, sans distinction de telle pensée, de telle sensation, de telle modification particulière. La sensibilité générale et continue, ou *cœnesthésie*, comme l'appellent les physiologistes, est le perpétuel retentissement de la vie et de l'organisme; sur cette base profonde et monotone viennent se superposer des sons formant des harmonies diverses et relevées : c'est seulement avec ces harmonies que commence l'intelligence proprement dite.

Outre la confusion de la conscience indistincte et obscure avec l'inconscience, une confusion non moins fréquente est celle de la conscience *en général* avec la *conscience de soi.*

La *conscience de soi* n'est que la forme la plus haute et la plus centralisée de la *conscience réfléchie,* qui elle-même est déjà distincte de la *conscience spontanée et générale.* Or, les lois du développement intellectuel amènent une certaine antithèse entre la conscience de soi et la conscience générale. La première loi est que, plus s'accroît le nombre des sensations, sentiments, représentations de toute sorte, efforts, etc., plus la conscience *générale* se développe. Ainsi l'être qui a la plus longue liste de sensations est aussi celui dont la conscience générale a le plus d'étendue. La conscience *de soi,* au contraire, exige que la même sensation ou représentation *se répète :* elle suppose une sorte d'intégration d'éléments semblables, une organisation des ressemblances au sein des différences.

La seconde loi, qui n'est qu'une conséquence de l'autre, c'est que, plus les représentations sont *différentes,* plus la conscience de soi est obscure : le sujet conscient se perd alors dans la multitude incohérente de ses sensations; il est comme dans un rêve. Supposons que l'on fasse apparaître successivement à mes yeux les formes les plus dissemblables, les couleurs les plus opposées, et qu'en même temps on emplisse mes oreilles de bruits disparates et discordants; ajoutez-y encore des coups sur la tête, des piqûres, des brûlures, etc., etc. Je ne pourrai songer à mon moi dans ce cauchemar.

Une troisième loi, qui dérive des précédentes, c'est que plus la conscience générale est énergique, plus la conscience

de soi est faible. Si j'éprouve une multitude de sensations fortes, par exemple douloureuses, je ne puis plus ressaisir mon moi. La conscience a deux pôles : l'un objectif et l'autre subjectif; plus l'un attire d'éléments dans sa direction propre, plus l'autre en perd (1).

Jusqu'à présent, l'observation ne nous a révélé que deux sortes de phénomènes : 1° des faits physiques inconscients; 2° des faits mentaux de conscience *claire* ou *obscure*, *distincte* ou *confuse*, *spontanée* ou *réfléchie*, *non rapportée au moi* ou *attribuée au moi*. — Mais la conscience même, a-t-on dit, est une *affirmation* qui consiste essentiellement à distinguer l'intérieur du monde extérieur; elle est donc une attribution au moi, un jugement par lequel on classe les phénomènes. Et comme tout jugement, d'après Wundt, est lui-même la conclusion d'un raisonnement, la conscience est le résultat de ce raisonnement : elle est le jugement qui établit le rapport de l'objet perçu au sujet percevant. Ce qui tombe dans la conscience, ce n'est que ce *résultat*, ce *jugement*. « Le processus de raisonnement qui le produit est en dehors de la conscience : s'il était conscient, le fait de conscience ne serait plus possible; car, puisque le résultat lui-même est la conscience, il faut bien que tout ce qui précède ce résultat soit hors de la conscience. La conscience ne contient donc jamais les processus psychiques eux-mêmes et ne donne que leurs résultats (2). » — Cette déduction nous semble suspecte d'une pétition de principe. —Puisque, nous dit-on, le résultat lui-même est la conscience, il faut bien que ce qui le précède soit inconscient; — mais la question est précisément de savoir si la conscience est simplement un *résultat*, et un résultat de choses toutes différentes d'elle-même. Un certain *degré*, une certaine *direction* et une certaine *forme* de la conscience peuvent fort bien résulter d'états antérieurs enveloppant une moindre intensité de conscience, une autre direction et une autre force. La conscience *de soi*, en particulier, présuppose qu'on se trouve en possession préalable de phénomènes sentis ou représentés, et qu'on les attribue tantôt au moi, tantôt au non-moi; cette sorte de *polarité* ne peut se produire qu'au sein d'une conscience plus générale, non encore différenciée en sujet et en objet : la conscience générale n'est pas pour cela une inconscience.

1. Voir Boem, *Contributions à la théorie de la conscience*.
2. Voir l'exposé de la doctrine de Wundt, dans la *Psychologie allemande* de M. Ribot.

III. — Abordons maintenant les arguments plus scientifiques qu'on a proposés en faveur des faits mentaux inconscients. Ici, au lieu d'invoquer l'observation, on a recours au raisonnement et au calcul ; on imite les procédés féconds de la physique ou de l'astronomie pour démontrer l'existence de choses invisibles. En dehors du spectre solaire vous ne voyez plus que de l'obscurité, et pourtant il y a encore de la lumière : vos yeux ne l'aperçoivent pas, mais on peut contraindre votre esprit à l'affirmer. En effet, les rayons invisibles qui avoisinent le spectre visible produisent, comme les autres, des réactions chimiques sur les corps sensibles à la lumière. L'effet patent trahit la cause latente. De même, en astronomie, les perturbations aperçues dans un astre observable, Uranus, ont révélé un astre inconnu, Neptune, et permis même de calculer sa place dans le ciel. Un calcul analogue peut s'appliquer aux faits intérieurs. Nos sentiments, nos idées, nos volontés subissent parfois des perturbations sans cause appréciable pour la conscience. J'étais joyeux tout à l'heure ; pourquoi suis-je devenu triste ? Quel nuage a passé en moi sans que ma conscience l'ait aperçu ? Au dehors, rien n'est changé ; pourquoi tout est-il changé au dedans ? Maine de Biran expliquait ce fait par ce qu'il appelle la réfraction morale. La conscience est enveloppée d'une atmosphère de petites perceptions inconscientes venues de nos organes, et tout ce qui arrive du dehors ne pénètre en nous qu'en se réfractant à travers ce milieu : un changement dans la sphère inconsciente produit dans la conscience le changement dont nous ne voyons pas les raisons. — C'est par des raisonnements de ce genre, souvent appuyés sur des calculs et des expériences physiologiques, qu'on est arrivé à concevoir un domaine qui ne serait ni le pur mécanisme matériel, ni l'esprit conscient, mais de *l'esprit inconscient*.

Hamilton, s'inspirant en partie de Leibniz, a voulu démontrer *a priori* l'existence des éléments inconscients de la *perception*, par une série de raisonnements et de calculs qui rappellent les discussions relatives à la divisibilité des quantités continues. M. Taine, allant plus loin encore, soutient qu'une perception consciente est formée d'une infinité de perceptions inconscientes, parce que, s'il n'y avait pas de petites perceptions, il n'y en aurait pas de grandes, et qu'*une portion de la cause doit produire une portion de l'effet* (1). Par exemple, le minimum visible pour nous est composé de parties, et ce minimum produit sur notre vue une

1. Voir M. Taine, *l'Intelligence*.

impression dont nous avons conscience; donc chacune des parties doit produire aussi une impression, mais sans conscience. — Est-ce là une conclusion rigoureuse? Pour produire en nous un commencement et un *minimum d'effet*, disait Stuart Mill, un *quantum* notable de la cause peut être nécessaire. Stuart Mill avait raison, et on peut invoquer encore d'autres arguments analogues. Si l'aile d'un oiseau frôle la neige de la montagne avec un degré de force inférieur au degré nécessaire pour produire une avalanche, elle ne produit pas pour cela une avalanche infiniment petite ou inconsciente. Vous m'adressez la parole, mais de trop loin, et je n'entends pas; le son expire dans l'air avant d'arriver à mon oreille, ou dans mon oreille avant d'arriver à mon cerveau; il n'est pas nécessaire de supposer que vos paroles aient produit en moi une audition inconsciente. Il est plus simple d'admettre qu'elles n'ont pas produit d'audition, parce qu'elles se sont arrêtées en chemin.

— Mais alors, si chaque partie séparée ne nous cause pas de sensation, comment se fait-il que la réunion puisse nous en causer une? Pour entendre le murmure de la mer, ne faut-il pas entendre le bruit de chaque vague? — On peut répondre de nouveau que l'effet d'une partie isolée, étant trop faible, est neutralisé par d'autres causes qui tendent à empêcher ce qu'il tend à produire. Par exemple, l'ébranlement que votre voix cause dans l'air est à la fin neutralisé par la résistance des molécules élastiques. Il faut donc, pour produire un effet appréciable, qu'il y ait un certain surplus des causes productrices sur les causes opposantes. On comprend qu'une partie isolée soit trop faible pour produire ce surplus, tandis que toutes ensemble le produisent. Un soldat isolé ne vaincra pas une armée, beaucoup de soldats réunis pourront la vaincre (1).

— Mais, dira-t-on encore avec Leibniz, quand l'effet appréciable est produit par des causes *successives*, non plus *simultanées*, il faut bien admettre que les divers moments de

1. « Si je suis sûr, dit Kant, d'apercevoir un homme loin de moi dans une prairie, quoique je n'aie pas conscience de voir ses yeux, son nez, sa bouche, etc., j'en *conclus* proprement cela seul, que cet objet est un homme; mais si, de ce que je n'ai pas conscience de percevoir ces diverses parties de la tête (non plus que les autres parties du corps de cet homme), je prétendais affirmer que je *manque* absolument de leur représentation dans mon intuition, je ne pourrais pas dire non plus que je vois un homme, puisque la représentation totale se compose de ces représentations partielles. » On peut répondre à Kant qu'il n'est pas nécessaire d'avoir la représentation de tous les détails pour pouvoir définir un *ensemble*. L'esquisse d'un homme sur le papier suffit à me faire reconnaître un homme d'après les grandes lignes.

la cause ont une influence, quoique inconsciente ; sinon l'effet ne *commencerait* jamais. « Un bruit dont nous avons la perception, dit Leibniz, mais où nous ne prenons point garde, devient *aperceptible* par une petite addition ou augmentation ; mais, si ce qui précède ne faisait rien sur l'âme, cette petite addition n'y ferait rien encore et le tout ne ferait rien non plus. » — Nous répondrons que les excitations nerveuses, comme l'ont montré les physiologistes, accumulent leurs effets dans les nerfs de manière à produire des vibrations de plus en plus fortes, jusqu'à ce qu'elles atteignent le degré suffisant pour ébranler le cerveau (1).

Les théories où l'on transporte dans l'état mental, *sous forme inconsciente*, la *même* composition et le même *nombre* de parties *qui existe dans la cause extérieure*, sont donc *une simple hypothèse.* Toute portion de la cause peut produire son effet quelque part sans que pour cela l'effet soit mental.

En outre, si l'on veut suivre la voie de Leibniz et d'Hamilton, il est plus logique d'admettre dans la conscience même des dégradations à l'infini et des états de conscience infinitésimaux que des états inconscients. Si tout état de conscience est l'effet d'une modification mentale composée d'une infinité de petites parties, l'état de conscience doit aussi être composé d'une infinité de petits états de conscience, produits chacun respectivement par ces infiniment petits. La conclusion des partisans de l'inconscience est donc en contradiction avec leur principe même, qui aboutirait logiquement à dire : 1° quand une cause physique produit un effet mental, toute portion de la cause physique doit produire une portion d'effet *mental;* 2° la cause mentale, à son tour, produisant un effet de conscience, doit produire une portion de conscience. Par cela même que, selon la théorie courante, le conscient et l'inconscient diffèrent par le seul *degré*, non par l'*espèce*, il en faut conclure que le prétendu inconscient est seulement un degré faible de conscience, à moins qu'on ne veuille soutenir cette absurdité que la conscience est un degré fort d'inconscience.

Wundt appelle *sensations pures* les premiers éléments des perceptions composées : « Nous sommes forcés, dit-il, par un nombre énorme de faits psychologiques de supposer l'existence de la sensation pure, et d'admettre que les perceptions ou représentations se forment de sensations par une synthèse psychologique. » Les sensations pures ou simples seraient

(1) C'est ce qu'a montré M. Richet dans son livre sur *l'Homme et l'Intelligence.*

donc les états de conscience les plus originaires, séparés de tous les rapports et de toutes les liaisons que la conscience développée y associe toujours; ces sensations posséderaient exclusivement intensité et qualité. Le temps et l'espace ne se développeraient que par l'action mutuelle et la combinaison des sensations pures. « Ainsi définie, dit Wundt, la sensation pure n'est rien de plus qu'une existence interne, variable en force et en qualité, dont nous pouvons peut-être nous former une idée à l'aide de la statue fictive de Condillac, en nous plaçant à l'instant où elle entre en activité. » — Soit, mais de cette définition admise par Wundt il ne ressort pas que la sensation pure soit inconsciente : elle est seulement un état minimum de conscience, comme il le dit, et ce minimum est une limite idéale plutôt que réelle : tout ce qui est concret est déjà multiple, organisé, en relation et en composition avec d'autres éléments : il n'y a pas plus de sensation absolument simple dans la conscience réelle que de point indivisible dans l'étendue réelle. La théorie qui forme les perceptions avec des sensations simples est donc comparable à la théorie atomique : c'est une construction hypothétique, une figuration de la réalité ultime, et il nous est impossible de concevoir cette réalité autrement que comme un état de conscience plus élémentaire.

Ce sont surtout les fonctions de l'ouïe qu'on a mises en avant pour montrer que les perceptions inconscientes sont des combinaisons de sensations inconscientes. Les expériences intéressantes de Ohm et de Helmholtz sur les sons tendent à prouver a-t-on dit, que, dans quelques cas au moins, « l'*intensité* et le *timbre* des sons peuvent varier par des raisons purement *psychiques* et non pas seulement physiques ; » c'est donc bien dans le domaine *psychique* qu'auraient lieu les faits inconscients (1). Si l'on chante une voyelle devant la table d'un piano après avoir enlevé les étouffoirs, les divers harmoniques dont la voyelle est la fusion provoquent la résonance des cordes correspondantes du piano, et l'on entend successivement se répéter ces harmoniques comme les échos du son émis. La voyelle est donc une combinaison de plusieurs sons en un son nouveau. Or, cette combinaison n'est pas, dit M. Colsenet, le résultat d'une simple composition de mouvements extérieurs « qui donneraient lieu à une sensation nouvelle, mais immédiate encore. » En effet, la décomposition du son est possible dans la conscience

1. M. Colsenet, *la Vie inconsciente*, p. 87.

même ; il faut donc que chacun des sons composants produise un effet propre « dans l'esprit » quand nous avons conscience du tout. De plus, pour expliquer la multiplicité des sensations et leurs rapports, on admet que certaines parties de l'oreille, soit les fibres de Corti, soit, selon la dernière hypothèse, les fibres de la *membrana basilaris* (1) peuvent être considérées comme les cordes d'un instrument dont chacune répond par influence à un son déterminé. Dans un son composé, chaque harmonique provoque donc les vibrations d'une fibre spéciale ; « dès lors, conclut M. Colsenet avec Helmholtz, il est difficile de croire qu'une sensation propre, un fait psychologique élémentaire ne réponde pas à ces vibrations : aussi la simple attention peut-elle rendre consciente l'une ou l'autre de ces sensations correspondantes. »

Il y a ici, ce semble, une inconséquence de raisonnement. Il est parfaitement vrai qu'une perception particulière n'est pas une sensation simple, mais bien un composé de « faits psychiques élémentaires; » seulement, au lieu de supposer qu'elle soit composée de faits inconscients, on peut aussi bien croire qu'elle est composée de sensations, émotions, motions plus ou moins conscientes. M. Colsenet en donne lui-même la preuve quand il dit que « la simple attention » peut faire distinguer les éléments. — Comment, demande aussi Helmholtz, notre attention peut-elle s'attacher à l'élément particulier et distinct de la sensation, s'il n'a encore aucune existence dans notre *esprit* (2) ? — L'argument peut se retourner, et nous demanderons nous-même à Helmholtz : — Comment pouvez-vous faire attention à cet élément et en prendre une conscience distincte, s'il n'est pas déjà présent à votre *conscience* sous une forme vague ? Dans l'attention, l'idée de ce qu'on cherche, ou une idée voisine, est un facteur qui coopère à faire discerner par la conscience l'objet cherché : l'attention met le courant nerveux dans la direction convenable pour susciter la représentation à l'état naissant ; elle agit comme un courant *inducteur*. Une représentation, *plus* l'attention à cette représentation, devient alors une représentation *renforcée*. C'est la conclusion qui nous semble ressortir du résumé même que fait Helmholtz de ses belles recherches :

« 1° Les harmoniques, correspondant aux vibrations simples d'un mouvement aérien composé, existent dans la *sensation*

1. Helmholtz, *Théorie physiologique de la musique*, 3e édition, p. 560, 1874.
2. *Ibid.*, trad. Guéroult, p. 89.

même, mais n'arrivent pas toujours jusqu'à la vibration *consciente;* » dites plutôt : jusqu'à la *discrimination* consciente, jusqu'à l'analyse.

« 2° On peut en avoir la perception consciente sans autre secours qu'une direction régulière imprimée à l'attention. » — Donc, encore une fois, l'attention ne fait qu'analyser dans la conscience ce qui existait déjà synthétiquement *dans* la conscience même. Ainsi, quand on produit au moyen des résonateurs deux sons déterminés, d'abord successivement, puis simultanément, on arrive encore à les distinguer tous deux au moment où ils résonnent ensemble, mais pas pendant longtemps : « Peu à peu la note aiguë se fond tout à fait dans la note grave et produit un changement de timbre caractéristique, comme le changement d'un *ou* en *o*. » — C'est la fusion de deux états de conscience, non de deux états inconscients.

« 3° Même dans le cas où les sons harmoniques ne sont pas perçus *isolément* et où ils se fondent dans la masse, leur existence est accusée dans la sensation par la modification du timbre. » — Oui, mais cette modification a lieu dans la conscience, entre des sensations dont chacune était déjà dans la conscience. Les faits invoqués par Helmholtz prouvent donc simplement que la sensation consciente est composée, comme nous l'avons reconnu tout à l'heure; qu'elle n'est pas seulement une addition, une somme arithmétique, mais un mélange et une combinaison des sensations élémentaires. Ce qu'on ne nous a nullement démontré, c'est que les sensations composantes soient hors de la conscience. Loin de là, la seule conclusion légitime, c'est que le conscient est une combinaison de faits de conscience qui, pour être *indistingués* dans la conscience, ne sont pas inconscients. Dans un morceau exécuté par un orchestre, un Meyerbeer distinguera toutes les parties des divers instruments; il pourra suivre l'un ou l'autre et le prendre en faute au besoin, même pour une nuance négligée (1). Au contraire, le premier auditeur venu ne pourra pas se livrer à ce travail d'analyse. Cependant tous les deux ont la même sensation générale de l'ensemble. Peut-on en conclure que la sensation de l'ensemble soit composée d'éléments inconscients? Non; car chacun des instruments produit pour sa part une sensation consciente, et il la produit sur l'auditeur ordinaire comme sur Meyerbeer; seulement ce dernier peut faire une analyse qui est impossible

1. C'est ce que Meyerbeer fit un jour, à l'Opéra, pour une simple nuance d'un second violon.

au premier. Comme chaque instrument, à son tour, et même chaque son de chaque instrument est à lui seul un orchestre, selon les découvertes de la physique moderne, on peut étendre la même analogie aux sons isolés et croire qu'ils sont composés d'éléments conscients, mais fondus ensemble.

Cette réflexion nous amène à d'autres expériences, citées par M. Taine : celles où une sensation consciente semble composée de sensations qui, cette fois, seraient inconscientes à l'état isolé. C'est ici que la difficulté se complique. Examinons d'abord les prémisses dont part M. Taine. Soit une roue à deux mille dents qui fait une révolution en une seconde ; elle donne deux mille chocs en une seconde, et partant deux chocs en un millième de seconde. Si on lui ôte toutes ses dents, sauf deux contiguës, les deux chocs qu'elle donnera en tournant de nouveau n'occuperont qu'un millième de seconde. Or ces deux chocs forment un son déterminé et appréciable. « Donc, dit M. Taine, le son qu'elle donne en une seconde, lorsqu'elle est pourvue de toute ses dents, comprend mille *sons* pareils, successifs et perceptibles à la conscience. En d'autres termes, la *sensation* totale, qui dure une seconde, est formée par une suite continue de mille sensations pareilles qui durent chacune un millième de seconde, et qui sont toutes perceptibles à la conscience (1). » Avant de continuer la série de conclusions que va tirer M. Taine, remarquons qu'il induit trop vite des facteurs externes à la sensation interne. Entre les dents de la roue de Savart et la sensation il y a bien des milieux à traverser : l'air, l'oreille, le nerf acoustique, le cerveau ; rien ne prouve que les éléments de la sensation soient en nombre exactement égal à celui des dents de la roue. Le premier son n'est pas encore achevé ou parvenu à la conscience que le deuxième est déjà commencé. Il faut un certain temps, comme nous l'avons vu, pour qu'une impression arrive au cerveau, s'y organise, soit perceptible à la conscience ; il n'est donc pas admissible que la sensation produite par deux dents de roue dure seulement un millième de seconde. L'ébranlement de l'air persiste plus longtemps, l'ébranlement des nerfs persiste aussi. Il doit y avoir superposition des ondes aériennes entre elles ou des ondes nerveuses ; c'est un dessin nouveau, c'est un rythme nouveau qui se produit dans le cerveau et engendre une sensation nouvelle. Cette sensation est composée, oui ; mais nous ne pouvons savoir si sa composition répond exactement au nombre de dents de la roue sonore.

1. Taine, *l'Intelligence*, I, p. 180.

Passons cependant aux dernières conclusions de M. Taine sur l'inconscient. Il ajoute que, si l'on enlève à la roue toutes ses dents moins une, il n'y a plus sensation du son, tandis que, si on lui laisse deux dents contiguës, il y a sensation de son musical; de là il conclut que cette sensation perceptible à la conscience est formée de deux sensations dont chacune, prise à part, est imperceptible à la conscience, et que, par conséquent, *deux sensations inconscientes forment une sensation consciente.* — Nous nous retrouvons toujours devant la même conclusion précipitée. M. Taine, pas plus que Helmholtz, ne peut conclure légitimement, de ce qu'un son est composé d'une foule de notes, que toutes ces notes soient actuellement présentes à l'*esprit* d'une façon inconsciente. D'abord il est certain qu'elles ne sont pas présentes à part, car, pour qu'un état d'esprit soit séparé et distingué des autres, il y a une condition nécessaire : *l'absence au même moment d'autres états propres à se mêler avec le premier.* En outre, il n'est pas certain que les notes soient présentes d'aucune manière. Supposons un voyageur dans une voiture fermée ; si un cheval ne suffit pas à la traîner, le voyageur ne s'apercevra du mouvement de la voiture que quand il y aura deux chevaux ; il n'aura pas pour cela la représentation inconsciente de chaque cheval; on peut sentir un effet final sans en sentir toutes les causes.

Leibniz, étendant jusqu'au bout l'induction, en arrivait à croire, comme Spinoza, que le monde entier est représenté confusément dans toute perception. En un sens on peut le soutenir, si on veut dire simplement que la complète *explication* d'un seul état de conscience supposerait l'explication du monde entier. Mais, sans nous perdre dans des considérations métaphysiques, il s'agit actuellement de savoir si un état de notre conscience peut se diviser en autant d'*éléments* qu'il a de *conditions*. Or, il est clair qu'il ne faut tenir compte, ici, que des conditions *immédiates*, par conséquent *cérébrales et nerveuses*. Toute partie d'une cause produisant *immédiatement* un effet doit avoir son effet particulier dans l'effet total; mais, s'il s'agit de causes *médiates* et plus ou moins lointaines, leurs effets peuvent, nous l'avons vu, se *composer,* se *neutraliser,* se transformer avant d'arriver à la conscience. Nous admettons donc que les cellules cérébrales qui concourent à produire, par exemple, une sensation de son ou de lumière, sont *représentées* soit par un *élément*, soit par un *degré* de cette sensation; cela suffit pour faire induire que la sensation est *composée*, mais cela ne suffit plus pour faire

admettre qu'elle soit composée d'éléments *inconscients.* Au contraire, ce que produit chaque cellule cérébrale dans la conscience, c'est un certain degré et un certain élément de *conscience*, qui, pour n'être pas saisissable à part dans la *réflexion*, n'est pas par cela même hors de la conscience totale et synthétique. Concluons qu'on *transporte indûment dans le mental, sous forme inconsciente, les causes extérieures et les éléments physiques de nos sensations* (1).

Leibniz, Kant, Hamilton, Helmholtz, Wundt et M. Taine ne se sont pas seulement appuyés sur la composition purement *arithmétique* des sensations et sur les lois de la divisibilité ; ils ont aussi mis en avant la composition en quelque sorte *chimique* des sensations, où le tout n'est pas une simple somme des parties, mais une chose douée de propriétés nouvelles : telle est l'eau par rapport à l'oxygène et à l'hydrogène. Déjà Leibniz avait entrevu cette « chimie mentale, » qui fournit aujourd'hui aux partisans de la pensée inconsciente une nouvelle série de preuves. — Quand, disait-il, on mêle deux poudres, l'une bleue et l'autre jaune, l'esprit perçoit les deux, car, si une partie du mélange ne l'affectait pas, le tout ne l'affecterait pas non plus ; mais cette perception est confuse et demeure latente dans la sensation de la couleur verte. — Ce raisonnement n'est pas concluant, car la combinaison des rayons bleus et des rayons jaunes peut se faire *extérieurement;* elle peut se faire dans les nerfs optiques et dans le cerveau ; les vibrations nerveuses peuvent « se composer » d'une certaine manière avant d'arriver à la conscience. Il n'est pas nécessaire d'imaginer dans la conscience même la combinaison d'une perception inconsciente de bleu et d'une perception inconsciente de jaune produisant une perception consciente de vert. Tout ce qu'on peut dire, — et nous l'avons dit déjà, — c'est que la conscience n'a point la *simplicité* qu'on lui attribue d'ordinaire : elle comprend des sommes arithmétiques et des combinaisons ; mais la question reste toujours de savoir si les éléments de ces sommes et combinaisons sont des faits à la fois *inconscients* et *mentaux,* ou

1. De même, on ne peut dire, avec M. Colsenet, que l'oreille, selon le mot de Leibniz, applique d'une façon inconsciente le calcul et les lois de l'harmonie parce « qu'elle ne tolère les sons simultanés ou successifs qu'à la condition que les nombres de leurs vibrations soient entre eux dans des rapports simples. » Au lieu de voir là une pensée inconsciente, il y faut voir le résultat mécanique du fonctionnement nerveux : l'harmonie des sons rend ce fonctionnement facile sans produire l'épuisement des nerfs ; la discordance des sons, au contraire, est la cause d'un trouble et d'une altération dans le tissu nerveux par des chocs trop violents ; de là, dans un cas, le plaisir, dans l'autre le déplaisir.

si ce sont des *faits de conscience confuse* que leur nombre ou leur fusion empêche de *discerner à part.*

Pareillement, dans l'expérience de la roue aux sept couleurs, on n'a pas le droit de dire que la sensation du blanc soit composée de sept sensations inconscientes de bleu, de rouge, de jaune, etc., ni même de trois sensations inconscientes de rouge, de vert et de violet; car, quand la roue tourne assez rapidement, les vibrations nerveuses et cérébrales se *superposent* et se *composent*, si bien que les ondulations propres du rouge, du vert, du violet, ont disparu pour ne laisser que l'ondulation du blanc. Inutile de supposer que le vert, le rouge et le violet subsistent dans le blanc, ou encore que la sensation inconsciente du vert, du rouge, du violet subsiste dans la sensation consciente du blanc. D'autre part, il n'est pas moins étrange de prétendre que la sensation consciente de blanc soit composée d'une sensation consciente de rouge, d'une de vert et d'une de violet : nous aurons beau contempler notre conscience, nous ne trouverons aucune *sensation* de rouge dans la sensation du blanc.

Des sensations et perceptions passons aux raisonnements inconscients. Selon Helmholtz, Wundt, Lange et M. Taine, il y a dans la perception extérieure des « actes d'*inférence* » dont nous ne nous doutons pas, des *jugements* et *raisonnements* dont les résultats seuls apparaissent à la conscience. Telles sont les conclusions si familières que nous tirons quant à la distance et à la grandeur des objets; telles sont aussi les illusions d'optique, qui sont des illusions d'inférence inconsciente (*Unbewusste Schlüsse*).

Lange a invoqué plusieurs expériences curieuses en faveur de ces inférences inconscientes. On sait que la tache aveugle de la rétine ne peut percevoir les couleurs ; malgré cela, placez sur une feuille de papier rouge un petit disque blanc et dirigez l'axe de vos yeux de manière à faire tomber ce disque sur la tache aveugle ; vous verrez alors une feuille rouge sans interruption. Placez un disque noir sur un fond vert, vous verrez un fond vert sans interruption. Lange en conclut que nous complétons la surface colorée par une inférence inconsciente, en dépit de la tache aveugle. Variez l'expérience. Appliquez sur le papier blanc une baguette noire, dont le milieu tombe sur la tache aveugle, la baguette ne paraîtra pas brisée ; fût-elle réellement brisée à l'endroit de la tache aveugle, elle paraîtra continue. Maintenant, posez à l'œil un intéressant problème au moyen d'une nouvelle variante de l'expérience. Fa-

çonnez une croix de différentes couleurs et faites tomber sur la tache aveugle l'endroit où les deux baguettes se croisent. Quelle branche l'esprit continuera-t-il maintenant, les deux branches ayant des droits égaux? Verra-t-il le milieu en rouge ou en bleu, par exemple? On admet généralement que, dans ce cas, la victoire reste à la couleur qui produit l'impression la plus vive. Parfois aussi il y a changement : c'est tantôt la baguette rouge, tantôt la bleue qui paraît prolongée. De plus, si on répète et modifie souvent l'expérience, la vision finit par être complètement supprimée au point d'intersection ; on ne voit plus se prolonger ni une branche ni l'autre; l'œil semble avoir rectifié sa fausse conclusion primitive.

Ces faits sont fort curieux, mais leur interprétation par les raisonnements inconscients est aventureuse. D'abord, résout-elle vraiment le problème? Suffit-il de *conclure*, avec ou sans conscience, qu'un fond rouge doit être rouge partout, pour le *voir* rouge? Quand cela a lieu, c'est qu'alors l'*idée* ou l'*image* du rouge, présente à notre esprit, et qui suppose un *commencement de sensation* du rouge, devient assez dominante pour produire une sensation plus complète, voisine d'une hallucination. Ce serait une des preuves de la force qui appartient aux idées ou images réfléchies. Si cette seconde explication, déjà plus plausible que celle du « raisonnement inconscient, » paraît encore insuffisante, si l'on a la perception trop vive et trop immédiate d'une surface continue pour l'expliquer uniquement par une idée qui se réaliserait elle-même, n'est-il pas alors plus scientifique de chercher le complément de l'explication dans un effet de simple mécanisme cérébral? L'œil est mobile, la tache aveugle est aussi mobile, et nous sommes *habitués* à ne pas tenir compte de cette tache : les ondulations nerveuses qui produisent la vision vont s'étendant dans le cerveau et engloutissent, pour ainsi dire, la tache aveugle dans l'ensemble. C'est une fusion d'impressions qui se produit à une certaine distance, comme les mouvements irréguliers d'une eau qu'on agite se fondent au loin en ondes régulières. Les courants cérébraux finissent par trouver des voies toutes tracées, et il suffit d'une sensation même incomplète pour ouvrir ces voies, pour produire par contagion la sensation complète dans les parties plus centrales du cerveau. Peut-être aussi y a-t-il ici une *onde nerveuse centrifuge*, comme celles qui, selon M. Sergi, sont nécessaires à toute perception parfaite. Aussi est-ce la couleur la plus intense qui l'emporte dans la croix aux couleurs diverses, à moins que l'imagination ne soit déjà occupée de l'autre cou-

leur, ce qui donne à cette dernière une intensité artificielle. Enfin, quand l'esprit a reconnu son erreur après des expériences nombreuses, des courants s'établissent qui tendent à contre-balancer les anciens : il se produit à la fin une neutralisation des diverses tendances et la contagion des couleurs est suspendue. Toujours est-il que, si on ne peut expliquer le phénomène dans tous ses détails, eu égard à la complexité du mécanisme cérébral, la méthode la plus scientifique est de lui attribuer une explication mécanique jusqu'à preuve du contraire, au lieu d'invoquer un raisonnement inconscient qui lui-même ne saurait produire une sensation.

On a cité encore à ce sujet des expériences très intéressantes sur les illusions visuelles. Nous voyons ou croyons voir un objet avec une couleur qu'il n'a pas réellement. Dans le volet d'une chambre obscure pratiquez deux ouvertures, l'une laissant passer de la lumière blanche, l'autre munie d'une vitre coloriée qui ne laisse entrer que de la lumière rouge. Le mur blanc placé en face sera éclairé par de la lumière rouge affaiblie, mélange des deux autres. Placez alors un crayon sur le passage des deux faisceaux lumineux, l'un de lumière rouge, l'autre de lumière blanche : le crayon projettera deux ombres sur la paroi. L'une de ces ombres ne sera aucunement éclairée par la lumière blanche, dont le crayon intercepte le faisceau ; elle ne le sera que par la lumière rouge, dont le faisceau n'est point intercepté. Et, en effet, cette ombre paraîtra d'un rouge vif sur la paroi, qui est d'un rouge pâle et mêlé de blanc. Jusque-là, rien de plus simple. Mais que sera l'autre ombre projetée par le crayon? Cette ombre, ne recevant aucun rayon de la lumière rouge que le crayon intercepte, sera uniquement éclairée par la lumière blanche émanée de l'une des ouvertures ; elle sera donc *en réalité* blanche, ou plutôt grise, car le gris n'est qu'un blanc moins clair. Et cependant vous la jugerez d'un vert intense. Le vert étant précisément la couleur complémentaire du rouge, on devine sans peine que l'ombre grise doit nous paraître verte sur un fond rougeâtre comme celui du mur. Mais voici qui est plus curieux. Considérez cette même ombre, qui vous paraît verte sur le fond rougeâtre, à travers un tube étroit qui vous permette de voir désormais l'ombre seule sans voir le fond rougeâtre dont elle est entourée : elle persistera à vous paraître verte, comme si vous l'aperceviez sur le même fond. Qu'on supprime la vitre rouge pendant que vous continuez à regarder l'ombre à travers le tube, il n'y a plus de fond rougeâtre qui doive provoquer l'apparence verte, et cependant l'ombre paraît toujours

verte. Bien plus, qu'on remplace la vitre rouge par une vitre de toute autre couleur, l'ombre vous paraît toujours verte. — Maintenant faisons l'expérience en sens inverse. Qu'on supprime la vitre rouge et le tube, l'ombre vous paraît grise, comme elle l'est en réalité. Reprenez ensuite le tube et considérez l'ombre; elle vous paraît toujours grise. Pendant que vous êtes dans cette position, replaçons la vitre rouge, puis une vitre verte, bleue, etc.; votre jugement est toujours le même : l'ombre est grise. Et c'est cette ombre que, tout à l'heure, dans les mêmes conditions physiques, vous jugiez verte.

Pour expliquer ces apparences, il faut se rappeler d'abord que nous avons l'habitude de reconnaître la couleur des objets à travers les teintes de la lumière ambiante. C'est le principe dont part M. Delbœuf, mais pour en tirer une conséquence contestable. « Nous avons fini, dit-il, par savoir juger du vert à travers le rouge. Physiquement parlant, le vert vu à travers du rouge doit paraître grisâtre ; mais notre jugement redresse cette erreur : comme nous voyons que le gris qui frappe notre œil est perçu à travers le rouge, nous en *concluons* que ce gris provient nécessairement du vert, car le vert seul est vu gris à travers le rouge (1). » C'est par une conclusion semblable que nous jugeons l'ombre verte tant que nous croyons la voir au milieu d'une lumière rougeâtre, et la même ombre grise tant que nous croyons la voir au milieu d'une lumière blanchâtre. On peut répondre à M. Delbœuf qu'il y a là plus qu'une conclusion logique : nous sentons réellement du vert ou du gris; une sensation ne se fabrique pas avec des raisonnements. Nous pouvons seulement par l'imagination, quand nous croyons voir un objet vert, provoquer en nous une image de couleur verdâtre à l'état naissant. C'est mieux alors qu'un raisonnement, c'est une représentation, conséquemment une sensation naissante et un commencement de vibration nerveuse, qui tombe ensuite sous les lois ordinaires de la mécanique. Nouvelle preuve de la force qui appartient aux idées et images.

Une expérience plus simple consiste à recouvrir complètement un papier rouge d'une feuille de papier blanc assez mince pour laisser passer la couleur rouge du fond; glissez alors entre les deux feuilles un petit morceau de papier gris : ce morceau paraîtra vert. Le papier transparent, bien que blanc, nous fait l'effet d'être un papier rose, même à l'endroit où il

1. Delbœuf, *la Psychologie comme science naturelle*, p. 62.

recouvre le papier gris ; dès lors, le papier gris que nous apercevons en dessous, nous croyons le voir à travers du rouge « et nous en *concluons*, dit M. Delbœuf, qu'il est vert. » — N'y a-t-il pas là plutôt une invincible association d'images qui suscite non seulement le *jugement* du vert, mais la *représentation* effective du vert, en produisant par habitude la vibration des nerfs correspondant à cette couleur ? Ce serait encore un cas des *idées-forces*.

M. Delbœuf a poussé jusqu'à l'excès la théorie des raisonnements inconscients. « Lorsqu'un enfant, voyant pour la première fois un paon, s'écrie : Le bel oiseau ! il a été obligé, dit M. Delbœuf, de passer par une série de jugements inconscients, qui l'ont amené successivement à reconnaître que cet oiseau est un animal parce qu'il se meut, que cet animal est un oiseau parce qu'il a des ailes et un bec, que cet oiseau n'est ni un canard ni une poule, parce qu'il est vert ou bleu... » Nous ne saurions admettre un travail si complexe, et nous croyons que la classification se fait d'une manière automatique, par l'association des idées entre elles et des mots avec les idées. M. Delbœuf raconte qu'il apprit à sa petite fille le moyen de *raisonner* la table de multiplication pour les multiples de 9, de 5, etc. Au bout de quelque temps, l'enfant savait très bien la table de multiplication, mais réfléchissait toujours avant de répondre ; on lui demanda comment elle s'y prenait et à quoi elle réfléchissait ; elle ne put le dire. Selon M. Delbœuf, c'était là le passage du raisonnement à l'état inconscient. Mais on peut y voir tout aussi bien un passage à l'état mécanique, une habitude encore hésitante. A force de *raisonner* les multiples de 9, on finit par les reconnaître d'une manière automatique, d'abord avec effort, puis immédiatement.

Il n'est pas moins difficile d'accorder à M. Delbœuf que, dans l'expérience des mains plongées au milieu d'un même liquide, la main gauche puisse « juger l'eau chaude et la droite l'eau froide ; » il y a là des sensations différentes, et que l'esprit a raison de juger différentes : il n'y a point là de jugement inconscient.

Tels sont les principaux exemples des « raisonnements inconscients, » des « conclusions inconscientes, » qui, selon Helmholtz et Wundt, seraient contenus dans nos perceptions. Wundt va jusqu'à croire que la sensation même est la conclusion d'un raisonnement inconscient, plus élémentaire encore que ceux qui précèdent. Hering et d'autres psychologues, au contraire, ont essayé d'expliquer les phénomènes de con-

traste optique, les images consécutives, etc., par un « processus purement physiologique, » par l'assimilation et la désassimilation de la matière dans la substance nerveuse (1). D'autres enfin ont adopté une opinion intermédiaire, comme Schmerler après ses « recherches sur le contraste des couleurs au moyen de disques rotatifs. » Nous sommes porté à croire que c'est l'explication mécanique qui l'emportera et que les raisonnements inconscients se réduiront à un fonctionnement mécanique des éléments cérébraux, joint à la force des idées pour susciter les mouvements correspondants.

Voyons maintenant ce qu'il faut penser non plus des actes inconscients de l'intelligence, mais des habitudes intellectuelles inconscientes et de la mémoire inconsciente.

D'après Hamilton, nous posséderions d'une manière « latente » des habitudes intellectuelles, par exemple, des systèmes entiers de connaissances qui se réveillent à un moment donné, parfois avec une exaltation maladive. On connaît les cas curieux où la mémoire éteinte de langues entières fut rétablie. Ces puissances ou habitudes intellectuelles seraient « présentes à notre âme » sans l'être à notre conscience. Le difficile, dans ces problèmes ardus, c'est toujours de faire la part exacte de ce qui est purement organique et de ce qui est vraiment psychique. A chaque instant, je remue les paupières sans en avoir conscience, et une foule de mouvements habituels sont appropriés à un but sans que pourtant nous connaissions ce but. L'habitude, grâce aux changements insensibles que traverse l'action en devenant plus aisée, est comme le thermomètre qui nous sert à mesurer les degrés de la conscience à l'inconscience. Mais tous ces faits ne prouvent pas qu'il y ait des états *psychiques* et *inconscients* tout ensemble. Ils prouvent seulement que l'habitude fait descendre peu à peu dans les *centres inférieurs* ce qui exigeait auparavant l'intervention consciente du *centre cérébral*, et qu'elle substitue ainsi un *mécanisme* à *notre action* propre : nous nous faisons suppléer par nos organes, et c'est précisément parce que l'intelligence n'est plus *nécessaire* qu'elle ne s'exerce plus, ni d'une façon consciente, ni d'une façon inconsciente.

Stuart Mill répondit à la thèse de Hamilton par une thèse qui semble elle-même exagérée. Une chose à laquelle je ne pense pas, dit-il, ne m'est pas du tout présente. Elle peut

1. *Comptes rendus de l'Académie des sciences de Vienne*, 1872-1874.

le devenir si quelque chose vient à l'évoquer ; mais elle n'est pas présente maintenant « d'une manière latente, » pas plus qu'une chose matérielle que je puis avoir ramassée. Je puis avoir rassemblé des provisions de bouche pour me nourrir, mais mon corps n'est pas nourri d'une manière latente par ces provisions. J'ai le pouvoir de me promener dans ma chambre, bien que je sois assis ; mais nous ne pouvons guère appeler ce pouvoir une *promenade latente*. Je suis capable d'être empoisonné par l'acide prussique, mais cette capacité n'est pas un fait actuel qui fasse partie de mon corps d'une manière constante, sans que je le perçoive. « Ce sont là des états futurs possibles, non pas des états présents et réels. » — Stuart Mill, ici, ne distingue pas assez les possibilités dont les conditions nous sont tout à fait étrangères, comme dans l'empoisonnement, d'avec celles dont nous avons la condition en nous-mêmes ou dans notre cerveau, comme le souvenir. Ce qui est vrai, c'est que les conditions du souvenir et toutes les prétendues puissances latentes dont parle Hamilton sont des conditions organiques, un mécanisme plus ou moins prêt à fonctionner. Nous n'avons pas plus la conscience distincte de cet organisme que de ce qui se passe dans notre cœur ou dans les parties insensibles de notre estomac. Ici encore l'inconscient n'est que l'organique et le mécanique. Tout à l'heure je voulais me rappeler un nom sans y parvenir, et maintenant, sans que je sache pourquoi, je me le rappelle. Hamilton en veut conclure qu'il y a eu en moi des séries d'*idées* dont je n'ai eu aucune conscience. En réalité, c'est dans mes organes que s'est produit le changement favorable. Un homme qui, voulant sortir, a trouvé tout à l'heure la porte fermée, la trouve maintenant ouverte : en conclut-il pour cela qu'il y ait eu un changement en lui-même ? Non, mais seulement dans les conditions extérieures. De même, pour me rappeler un nom, c'est-à-dire une sensation de son, je suis obligé d'imprimer un certain mouvement à mon cerveau, d'ouvrir la porte à un courant nerveux ; le changement qui rend maintenant facile le souvenir est un changement tout organique et automatique. C'est la *cérébration inconsciente* des physiologistes. Nos actions mentales subissent leurs conditions matérielles. La même impulsion volontaire donnée au mécanisme n'a pas toujours le même succès. Nous sommes obligés d'attendre que l'effet voulu se produise : parfois il a lieu, parfois il n'a pas lieu, pour des raisons qui nous sont étrangères. Hamilton, dans un passage célèbre, compare très ingénieusement la suggestion des idées dans le souvenir au

mouvement qui se transmet à travers les billes : — « Les *idées* intermédiaires dont nous n'avons pas conscience, mais qui effectuent la suggestion, ressemblent, dit-il, aux billes intermédiaires qui restent immobiles tout en transmettant le mouvement. » Mais, dans bien des cas, les intermédiaires sont purement physiologiques, non psychiques et intellectuels. L'impulsion volontaire partie de la conscience doit nous revenir sous la forme de sensation après un trajet circulaire : nous frappons la première bille et nous attendons que la dernière nous frappe ; nous avons conscience de frapper et d'être frappés sans avoir conscience des intermédiaires. C'est ce qui a lieu aussi dans tous les faits de locomotion : entre le coup de la volonté et la sensation musculaire, il y a un circuit extérieur au moi. Du nombre des pensées et actions « latentes » il faut donc déduire celles qui ne sont latentes que parce qu'elles n'appartiennent pas à la série de nos pensées et de nos actions.

Dira-t-on : — Nous nous souvenons parfois d'une idée non plus par l'intermédiaire de *mouvements cérébraux*, comme tout à l'heure, mais par l'intermédiaire de véritables *idées* qui échappent pourtant à la conscience, car le raisonnement retrouve ensuite ces idées comme les moyens termes naturels et nécessaires de la série. — On peut répondre que l'association d'une idée inconsciente et d'une idée consciente suppose un rapport improbable entre deux termes hétérogènes ; de plus, une *idée inconsciente* est *une idée dont on n'a pas l'idée*. Il est donc plus simple, dans les cas de ce genre, d'expliquer le saut apparent d'une idée à une autre par l'oubli des idées intermédiaires, trop rapides pour avoir laissé une trace distincte. Ces idées faibles et confuses étaient non pas inconscientes, mais accompagnées d'une conscience faible et confuse, incapable de produire par elle-même un souvenir tranché. Là encore, les faits inconscients peuvent se réduire à des faits de conscience faibles et oubliés. De plus, même en ce cas, on peut admettre que la transition qui semble s'être produite par le moyen d'idées a eu lieu mécaniquement par le moyen des mêmes mouvements élémentaires qui, s'ils avaient été moins rapides et plus intenses, auraient précisément éveillé telles et telles idées. C'est alors de l'automatisme cérébral.

De même les suggestions inconscientes de l'hypnotisme sont des suggestions mécaniques. M. Richet hypnotise une femme et, pendant son sommeil artificiel, lui commande de venir le trouver dans huit jours. Au bout des huit jours

elle vient, en croyant qu'elle a pris tout à l'heure cette décision et sans savoir qu'elle obéit à une suggestion inconsciente, à un ordre qui s'était pour ainsi dire imprimé dans son cerveau. — Mais ce fait même prouve que le cerveau peut garder la trace mécanique d'une émotion ou d'une pensée vive, avec telles ou telles circonstances de temps et de lieu; en outre, on peut très bien admettre que quelque chose subsiste parallèlement sous forme de souvenir dans la cœnesthésie; une fois arrivé le jour prescrit, la pensée nette de l'action surgit par un mécanisme à la fois cérébral et mental, et cette pensée semble nouvelle à l'esprit quand elle n'est que le passage à une intensité plus grande d'un état qui faisait partie de la conscience générale et confuse.

Wundt admet des « dispositions à fonctionner » qui ne seraient pas seulement physiques, mais psychiques, et qui seraient absolument inconscientes. Elles sont, selon lui, la contre-partie *mentale* de certains *arrangements* des cellules nerveuses, de certaines dispositions structurales. — Mais on ne comprend pas comment une disposition psychique, qui, en somme, comme toute disposition ou capacité, implique quelque chose d'*actuel*, serait la contre-partie d'un *arrangement tout statique de molécules,* non d'un *changement* ou d'un *mouvement* proprement dit. Une disposition *structurale* est incompréhensible dans la conscience, qui n'est pas un édifice ayant étendue et forme. D'ailleurs, à vrai dire, les dispositions structurales des molécules sont elles-mêmes des systèmes constants de mouvements qui passent par les mêmes directions, comme les mouvements du système solaire. Pourquoi donc n'admettrait-on pas aussi qu'il y a, du côté mental, activité continuelle, série continuelle de changements, exercice continuel de fonctions? Ces fonctions peuvent s'exercer *dans la conscience* à un degré d'intensité trop faible et produire des effets trop peu intenses pour être *distinguées* séparément, pour devenir objets de conscience *réfléchie*. On est ainsi ramené à l'hypothèse d'un nombre indéfini de *degrés de conscience,* qui, quand ils sont trop faibles, ne sont que *subconscients* et ne produisent de résultat que dans la conscience *totale*, dont ils sont des éléments *indiscernés à part*. Sur un paysage sombre qu'un rayon invisible vienne à tomber, tout change d'aspect, de nuance physique et même morale, sans que nous puissions discerner, en ce qu'elles ont de particulier, les modifications innombrables introduites par ce rayon qui a pénétré et transformé toutes choses.

Nous croyons donc que nos facultés, pouvoirs, « dispositions fonctionnelles » sont en réalité des fonctions en exercice, des actes durables d'une intensité plus ou moins faible, avec changements du côté mental et mouvements du côté physique. En un mot, ce sont des appétitions perdues dans la masse de l'appétit général qui constitue la vie même. Nous n'admettons pas pour cela, avec Herbart, que toutes nos représentations soient « impérissables » et continuent d'exister *au-dessous* de la conscience. Certains mouvements peuvent se contrebalancer, s'annuler, produire une résultante nouvelle; certaines modifications mentales peuvent aussi s'annuler, produire une résultante où les modifications primitives n'existent plus que par leurs effets, non dans leur forme propre. Une représentation n'est pas comme une pierre qui reste la même sur le chemin quand elle est trop loin pour être vue et quand elle est assez près pour être vue. Notre esprit n'est pas non plus un magasin ou une bibliothèque, il est un ensemble d'actions et de réactions, de fonctions et de changements.

« Nous ne pouvons jamais, dit Wundt, penser une représentation qui a disparu de la conscience si ce n'est en retenant les propriétés qu'elle avait quand elle était dans la conscience. » En effet, comment nous représenter une représentation, sinon comme représentation? Malgré cela, Wundt ajoute : « C'est une erreur d'appliquer aux représentations *elles-mêmes* un mode de conception qui a résulté de ce que nous sommes nécessairement confinés à la conscience. » Voilà un raisonnement étrange : il s'agit de représentations, et vous voulez que je ne leur applique pas les caractères qu'elles ont en tant que représentées! Vous voulez qu'il y ait des représentations non représentées existant *en soi* par je ne sais quel prodige! Vous voulez en un mot qu'un fait de conscience ne soit pas « confiné » dans la conscience! Cette hypothèse de représentations non représentées et non représentables est simplement une contradiction dans les termes. Toutes les doctrines qui érigent les représentations en *êtres* subsistants sont mythologiques. Ce qui subsiste, ce sont les fonctions mentales et physiques, — les appétitions et changements internes, d'une part, les mouvements et compositions de mouvements, d'autre part.

IV. — Sous l'appétition instinctive et aussi sous l'action réfléchie on devrait admettre, à en croire de Hartmann, une *volonté* inconsciente, qui poursuit un but par des moyens appropriés et qui cependant ne se représente ni le but ni les

moyens. Le jeune écureuil, qui ne connaît point encore l'hiver ni le manque de nourriture, fait cependant d'avance sa provision de noisettes; certains animaux accumulent des provisions auprès des œufs de leurs petits qu'ils ne verront jamais éclore; selon de Hartmann, c'est l'*inconscient* qui les fait alors agir en vue de certaines fins dont ils n'ont point la connaissance. — On reconnaît là l'antique « finalité » sous sa forme la moins scientifique, car qu'y a-t-il de plus voisin des entités du moyen âge ou des mythes de l'antiquité qu'une « volonté inconsciente, agissant en vue d'une idée inconsciente par une logique inconsciente? » C'est l'extrémité opposée à l'opinion de Maudsley, qui, lui aussi, élimine la conscience des actions instinctives, mais pour les réduire à un automatisme brut. Il y a un milieu entre ces deux extrêmes : finalité inconsciente et automatisme inconscient. L'instinct suppose, à nos yeux, deux facteurs qui concourent à le produire : les lois du mécanisme et les lois de la sensibilité. Tous les partisans des causes finales imaginent dans les instincts et dans les actions des animaux une multitude de *motifs* inconscients qui les guident, une sagesse *intellectuelle* qu'ils posséderaient sans s'en douter; mais en premier lieu, l'effet d'un mouvement instinctif, qui nous paraît calculé en vue d'un but, dépend avant tout de la forme des organes. Si, par exemple, les nerfs se trouvent disposés de telle sorte que, sous une irritation extérieure, ils fassent nécessairement contracter la jambe, le résultat dernier du mouvement, qui est d'échapper à l'objet nuisible, sera simplement l'*effet* mécanique lié à la *forme* de l'organe. En second lieu, la forme même de l'organe a été déterminée par l'évolution de l'*appétit* faisant effort, et par la sélection naturelle qui en est la conséquence : c'est celle-ci qui a assuré la conservation des organes utiles à la vie. Un être qui n'aurait pas rencontré, puis reproduit les moyens de réagir contre les obstacles de manière à les écarter, n'aurait pu se conserver ni perpétuer son espèce. Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions dans l'effet d'un mouvement instinctif une *convenance*, une *appropriation;* mais cette convenance tient à l'*appétition* d'une part et à la sélection mécanique de l'autre, non à des *motifs* inconscients ou à un *dessein* inconscient que suivrait l'animal. Sous le mécanisme, sans doute, il y a un élément psychique, mais cet élément est l'*appétit sensible*, non une *pensée* ou une volonté *inconsciente*.

Schopenhauer avait admis que la volonté se saisit elle-

même, par delà la représentation et l'intelligence, comme le principe le plus reculé de l'être ; c'était admettre une certaine *conscience* de la volonté primordiale, du vouloir-vivre qui ne fait qu'un avec la vie même. De Hartmann, lui, confondant la conscience avec la représentation et même avec l'imagination, rejette la volonté dans l'absolue inconscience. A l'en croire, c'est par un procédé indirect, c'est par une application du principe de causalité que nous démontrons la nécessaire existence de la volonté ; dans la conscience même, nous ne saisissons que le motif, le mobile et l'action, jamais le vouloir. La conscience, selon lui, ne pouvant naître que d'un obstacle opposé à la volonté et qui l'oblige à se réfléchir sur soi dans une sorte de surprise, il en résulte que la volonté elle-même est antérieure à la conscience.

Ainsi entendue, la volonté n'est, selon nous, qu'une entité métaphysique. Nous ne pourrions pas atteindre, même indirectement et par le raisonnement, une volonté dont nous n'aurions pas la moindre conscience ; car, en admettant que le raisonnement puisse conclure à une cause absolument inconnue et inconnaissable, il n'y a pas de raison pour appeler cette cause du nom particulier de volonté. D'une part, le principe purement scientifique de *causalité empirique*, c'est-à-dire de *loi* phénoménale, ne peut nous amener devant une cause inconnaissable, qui est un *noumène;* d'autre part, le principe métaphysique de causalité vraiment « efficiente », qui pose la cause comme acte de quelque force, n'est lui-même qu'un emprunt à la conscience que nous avons de notre volonté. Si donc il était vrai, comme le dit de Hartmann, que la conscience, au delà des motifs, des mobiles et des actes, ne saisît absolument rien, il faudrait en conclure, ou qu'il n'y a rien, ou que, s'il y a quelque chose, cette chose est absolument innommable et indéterminable. La conclusion matérialiste, qui est que la volonté, ne pouvant se représenter sous une forme distincte comme l'idée ou le sentiment, n'existe pas, serait donc beaucoup plus logique *dans l'hypothèse de Hartmann.*

Pour montrer cependant qu'on peut vouloir et aimer sans le savoir, et même qu'on peut poursuivre une fin sans le savoir, de Hartmann invoque « les sympathies ou antipathies secrètes ». — D'abord, répondrons-nous, les sympathies sont plutôt irréfléchies et irraisonnées que vraiment inconscientes. — Le jour où on s'aperçoit qu'on aime, dit-on, n'est pas celui où l'on a commencé d'aimer. — Non, mais s'apercevoir qu'on aime, c'est le savoir, c'est rai-

sonner son amour, c'est réfléchir; cette réflexion présuppose toujours une conscience spontanée à laquelle elle s'applique. Si on s'aperçoit un jour qu'on aime, et qu'on aime depuis longtemps, c'est que depuis longtemps on avait quelque conscience vague de son amour, sans pouvoir le nommer : *Che ho nel cor?* Il peut y avoir rapport inverse entre sentir et réfléchir, non entre sentir et avoir conscience.

Schopenhauer et de Hartmann ajoutent que, tout au moins, celui qui aime n'a pas conscience du vrai but de son amour. Ils font intervenir la « magie de l'inconscient » pour expliquer comment celui qui aime choisit invariablement l'être qui le complète le mieux au physique et au moral; d'où il suit que, quand l'amoureux croit vouloir une chose, il coopère sans le savoir à la « volonté de l'inconscient », qui est de créer un nouveau membre de l'espèce complet et typique. — C'est là recourir au merveilleux pour expliquer un choix dont les raisons sont toutes psychologiques et physiologiques : goûts personnels, acquis ou hérités, effets d'associations d'idées, résultats de « la sélection sexuelle », etc. Au reste, puisque l'inconscient est si sage dans ses desseins, auxquels nous servons sans le savoir, comment les enfants ne sont-ils pas plus généralement conformes au « type complet de l'espèce »?

Le dernier fait où l'on s'efforce de montrer une volonté inconsciente, c'est l'exécution de nos volontés par nos organes. Dès que nous avons l'idée consciente et le désir conscient d'un mouvement, le mouvement même s'effectue, sans que nous puissions savoir quelle est la force efficace, active, qui l'a réalisé. Cette force, à en croire de Hartmann, serait la volonté inconsciente. Bien plus, le mouvement nécessaire pour lever le petit doigt ne peut s'accomplir, selon lui, que si la volonté agit sur les racines nerveuses, qui sont « comme un clavier dans le cerveau; » or, ajoute-t-il, nous n'avons pas l'idée consciente de la place et du nombre considérable de ces racines; « tout mouvement volontaire suppose donc l'*idée inconsciente* de l'endroit qu'occupent dans le cerveau les racines des nerfs moteurs correspondant à un mouvement. » — Raisonner ainsi, c'est revenir au *deus ex machina* des causes occasionnelles, à l'assistance divine, à l'harmonie préétablie; seulement, au lieu de la divinité consciente qui, selon Descartes et Malebranche, mettait en mouvement nos doigts à l'occasion de nos volontés, on invoque une divinité inconsciente. Nous verrons plus loin que toute idée implique déjà un mouvement cérébral sans

lequel elle n'aurait pas lieu : ainsi l'idée du petit doigt implique un commencement de vibration dans les racines nerveuses aboutissant du cerveau au petit doigt ; le mouvement visible dans le doigt n'est que la propagation et la prolongation du mouvement invisible déjà commencé dans le cerveau. La vraie difficulté se trouve donc reportée sur le point suivant : comment se fait-il qu'il y ait corrélation constante entre la sensation et le mouvement, entre le mental et le physique ? Ce n'est point résoudre la question que de faire intervenir un troisième terme, la « volonté de l'inconscient », qui complique sans expliquer. Il n'est pas étonnant que nous n'ayons point *conscience* du moyen par lequel la volition intérieure produit un effet extérieur, puisqu'il faudrait pour cela envelopper dans notre conscience personnelle et centrale l'extérieur même, — lequel, par hypothèse, en est la limite.

Concluons qu'on peut répéter à propos de l'intelligence et de la volonté ce que nous avons dit de la sensibilité : une pensée ou volition absolument inconsciente, c'est une pensée ou volition absolument *inconcevable* comme sensation ou volition. De deux choses l'une. Ou bien ce n'est pas un état de conscience, et alors vous n'avez pas le droit de l'appeler pensée ou volition ; appelez-le seulement *condition inconnue* de la pensée ou de la volition (soit condition phénoménale, extérieure et physique, soit condition nouménale et métaphysique). Ou bien c'est vraiment un état de conscience élémentaire, et alors il est contradictoire de dire qu'un état de conscience est un état d'inconscience. Une pensée inconsciente est une pensée qu'on ne pense pas et qui ne pense pas. De même, une volonté absolument inconsciente est une volonté qui ne veut pas et à la place de laquelle quelque autre chose veut ou agit. C'est ainsi que j'ai la volonté inconsciente de tourner autour du soleil, parce que la terre m'entraîne à mon insu.

La vérité mal interprétée par la théorie des états inconscients, c'est que les prétendus actes simples de l'esprit n'ont point la simplicité qu'on leur attribue. La sensation du son, par exemple, variant selon l'intensité, l'acuité, l'amplitude, le nombre et la combinaison des vibrations, doit envelopper une certaine multiplicité. Dès lors on peut faire trois hypothèses, nous l'avons vu, sur la formation de ces états composés qui nous paraissent simples. Les uns, de ce que « cent mille riens ne sauraient faire quelque chose, » concluent que la sensation consciente appelée simple est le résultat

d'une *somme* d'états d'esprit *inconscients;* les autres admettent, comme Hamilton, que la sensation dite simple résulte d'une *synthèse* d'éléments hétérogènes *inconscients* (1). Nous rejetons ces deux premières hypothèses. D'une part, en effet, nous avons vu que le raisonnement de Leibniz conclut logiquement à de petits états de conscience élémentaires, non à des états *inconscients;* car cent mille zéros de conscience ne feront pas une conscience. D'autre part, s'il est permis d'admettre, avec Gœthe et Hamilton, une sorte de chimie mentale (encore est-ce une simple métaphore), il est inintelligible que la conscience proprement dite se réduise à une combinaison chimique d'éléments *inconscients.* La combinaison chimique qui semble la plus nouvelle, comme l'eau résultant de l'oxygène et de l'hydrogène, n'a en réalité que des propriétés réductibles à la mécanique des atomes; cette combinaison peut être traduite dans les mêmes termes que ses composants, — mouvements et forces. Mais de l'inconscient absolu au conscient, de l'insensibilité absolue à la sensibilité, il y a un passage pour nous infranchissable.

Nous n'admettons donc pas que l'intensité d'une « représentation », d'un état mental quelconque, change *ex abrupto* de zéro-conscience à tel degré déterminé de conscience. Nous admettons qu'il y a passage, d'une intensité, durée et qualité d'état de conscience très faibles, à une intensité, durée et qualité plus intenses, conséquemment discernables par la réaction de l'attention. Mais, tant qu'un état mental conserve une *intensité* quelconque, et, comme conséquence, une *durée* quelconque, et, comme conséquence encore, une *qualité* quelconque, à un si faible degré que ce soit, cet état mental subsiste dans la conscience et conserve un degré de conscience corrélatif; il est un état mental et un état de conscience. Quand il a perdu toute intensité, toute durée, toute qualité, il n'existe plus. Peut-être y a-t-il encore dans le cerveau ou dans l'organisme quelque *structure* propre à rendre possible un jour le retour de cet état de conscience, mais tout ce qui, dans l'organisme, n'est pas purement *statique* (en supposant qu'il puisse y avoir quelque chose de tel), tout ce qui fonctionne dynamiquement et se meut à un degré quelconque doit avoir un retentissement et un fonctionnement parallèle dans la cœnesthésie. En tout cas, un état mental absolument inconscient est un non-sens.

La théorie des degrés indéfinis de conscience n'est pas une

(1) Voir Ribot, *Psychologie allemande*, 2e édit., p. 262.

pure hypothèse spéculative : elle a sa confirmation expérimentale dans tous les faits dont les partisans de l'inconscient donnent une interprétation fausse. Rappelons que 1° l'intensité d'un état *conscient* peut être trop faible pour attirer l'attention, comme quand nous ne *remarquons* pas tout de suite, dans un paysage, un détail que nous *voyons* cependant ; 2° la *durée* d'un état conscient peut être trop courte et son accolement à un autre état conscient peut être trop immédiat pour que nous saisissions à part cet état, qui devient cependant discernable dès que, séparé de ses voisins par un intervalle de temps suffisant, il permet deux actes d'attention séparés. 3° La qualité distinctive d'un état de conscience peut être tellement affaiblie, eu égard à la faiblesse même de son intensité, que ce n'est plus qu'une ombre informe et vague, perdue au milieu des perceptions que Leibniz appelait « relevées ». En général, presque toute la théorie de Leibniz peut s'admettre, à la condition de ne pas identifier, comme il le fait, la conscience avec l'aperception (1), mais d'étendre le champ de la conscience aux perceptions non *aperçues*. En un mot, il y a une *conscience* spontanée et confuse par cela même qu'il y a une conscience « réflexive » et distincte (2). De ce que nous n'apercevons pas tels et tels changements ou fonctions dans notre conscience, il n'en résulte donc pas qu'ils ne s'y produisent point ; il en résulte simplement qu'il n'ont pas l'ntensité nécessaire pour entraîner un changement appréciable dans la réaction intellectuelle qu'on nomme attention. L'idée d'un mouvement commence ce mouvement sous forme moléculaire et non massive ; malgré cela nous ne nous *apercevons* pas que nous mouvons réellement quelque chose, que nous agissons et fonctionnons en croyant être spectateurs passifs ; l'action n'en existe pas moins, avec l'effort et l'appétition sourde qu'elle enveloppe, mais nous ressemblons alors à quelqu'un qui, tenant un objet à la main et pensant à autre chose, ne s'aperçoit d'aucune tension musculaire.

On sait que Wundt distingue : 1° un foyer du champ de la conscience, où l'attention amène les objets, 2° ce champ lui-même, où les objets sont encore saisis d'une vision indirecte et peuvent passer au foyer d'un moment à l'autre. Et ils y peuvent passer de deux manières, soit volontairement, soit par une excitation réflexe. De même, dans le champ visuel, les objets de vision indirecte peuvent être aperçus, 1° quand l'axe vi-

(1) *Principes de la nature et de la grâce*, § 4.
(2) Voir plus haut, chapitre troisième.

suel se tourne vers eux, 2° quand la partie de la rétine qu'ils influencent produit un mouvement réflexe ; par exemple, lorsqu'un objet dont l'image s'imprimait à la marge de la rétine se met en mouvement, il *divertit* notre attention, il excite une *attention réflexe*. Maintenant ces deux classes d'objets, les uns au foyer visuel, les autres indirectement vus, n'épuisent pas tout, et il y a encore un troisième degré dans les représentations : c'est celui auquel Leibniz et Kant ont principalement fait attention. Dans le champ visuel, il y a des objets qui influent pour leur part, mais qui sont trop loin, trop petits, ou trop peu intenses pour pouvoir être aperçus, soit par une attention volontaire, soit par une attention réflexe. De même, dans le champ de notre conscience actuelle il suffirait d'un léger accroissement d'*intensité* pour rendre certains éléments discernables à part. On peut dire que ces éléments de la conscience sont, non pas inconscients, mais subconscients. M. James Ward compare la conscience proprement dite à la surface très éclairée d'un lac, la subconscience aux profondeurs obscurément éclairées d'où certaines représentations peuvent monter tandis que d'autres descendent (1).

Nous concluons donc pour nous résumer, 1° que la conscience totale enveloppe des milliards d'impressions et réactions, simultanées et successives, en *continuité*, non en simple juxtaposition. 2° Une partie seulement de ces impressions produit cette sorte de répétition et de duplication qui constitue la conscience *réfléchie*, l'attention ou aperception, et qui aboutit, soit à une *image* subsistant dans la mémoire avec des traits précis, soit à un *mot* capable de fixer et de définir une impression fugitive. 3° Tout le reste n'en est pas moins dans la *conscience* et produit son effet dans le *total* de notre cœnesthésie, mais n'a pas l'intensité, la qualité ou la durée nécessaires pour produire réaction intellectuelle, écho de pensée, réflexion. 4° Quant au prétendu *inconscient*, c'est *ou l'inconnu phénoménal, ou l'inconnaissable nouménal;* c'est un nouveau nom ou des phénomènes matériels, ou de la matière *en soi*, — ou des phénomènes mentaux mal analysés, ou d'un *esprit en soi* qui n'a de commun que le nom avec notre propre esprit. L'inconscient est ce que nous ne connaissons pas encore, ou ce que nous ne pouvons pas connaître, x ou X. C'est l'Abîme, c'est l'Ineffable, c'est Brahma, le Grand Esprit, ou le Grand Fétiche. M. de Hartmann a intitulé son livre *la Philosophie de l'Incon-*

(1) *Encyclopædia Britannica, Psychology.*

scient, il aurait dû l'intituler : *la Mythologie de l'Inconscient.*

Aussi voyons-nous plus d'un philosophe, qui s'était laissé d'abord séduire aux explications par l'inconscient, c'est-à-dire par l'inexpliqué ou l'inexplicable, abandonner maintenant ce nouveau genre de facultés occultes. Wundt, par exemple, écrit aujourd'hui « qu'il ne peut plus considérer l'hypothèse des raisonnements inconscients que comme une *expression générale* à laquelle, dans l'état actuel de nos connaissances, il faut substituer les processus d'association et d'aperception. » Wundt devrait dire une *expression dénuée de sens*, car les processus d'association ne sont inconscients que dans leurs conditions *mécaniques*, et les processus d'aperception sont *conscients*.

LIVRE DEUXIÈME

LES FORCES MENTALES ET LEURS CORRÉLATIONS

LIVRE DEUXIÈME

LES FORCES MENTALES ET LEURS CORRÉLATIONS

CHAPITRE PREMIER

LE PROCESSUS APPÉTITIF OU RÉFLEXE MENTAL

I. Processus spontané des états de conscience : l'*appétit*. Description du réflexe mental ou appétitif. Son rapport avec le réflexe mécanique et avec le réflexe physiologique.
II. Tous les faits mentaux enveloppent les trois moments du réflexe appétitif, soit à l'état latent, soit à l'état clair. Indissolubilité de la sensation, de l'émotion et de la volition.
III. Impossibilité de réduire les trois moments du processus mental à un seul, soit à la sensation, soit à l'émotion, soit à la volition.
IV. Ordre de développement des trois phases du processus mental : primauté de l'activité appétitive.

Nous examinerons d'abord les états de conscience sous leurs formes les plus spontanées et les plus primitives, tels qu'ils sont avant de s'être réfléchis sur eux-mêmes en *idées* proprement dites. Quels sont 1° les *éléments* fonctionnels de tout état de conscience, et 2° le *processus* fondamental dont ils sont les moments? Y a-t-il des idées sans émotion, des émotions sans appétition, et enfin y a-t-il appétition sans *motion?* Si la réponse est négative, nous aurons déjà montré que l'idée ou, en général, l'action consciente dont elle est une forme n'est pas un simple reflet sans efficace, mais qu'en se pensant elle pense une *réalité* qui *devient.*

I. — La plus simple fonction de la vie mentale, fût-ce chez le plus humble des animaux, ne peut pas ne point avoir trois *moments* distincts : 1° changement subi; 2° peine ou plaisir plus ou moins vague; 3° changement produit par

réaction. Le premier moment, étant un changement apporté à l'état de conscience antérieur, si vague qu'il fût, est le début de ce qui sera plus tard *sensation* et, plus tard encore, perception. Le second moment, étant une émotion plus ou moins sourde à laquelle l'animal n'est pas indifférent, — malaise ou aise rudimentaire, — est le germe de ce qui sera plus tard plaisir ou douleur, en un mot *sentiment*. Enfin, la réaction pour écarter le malaise ou prolonger l'aise est un changement interne qui tend à passer du dedans au dehors, comme une réponse de l'être vivant au changement qu'il a reçu; c'est le germe de l'impulsion, de l'appétition, de la *volonté*.

On pourrait appeler ce processus à trois moments le réflexe mental ou appétitif : — *Sentir*, *être ému*, *réagir*, — mais à la condition expresse de ne pas le confondre avec le réflexe physiologique. Le changement reçu du dehors (sensation) est suivi d'une complication et multiplication de changements qui retentit en peine ou en plaisir (émotion), selon l'harmonie ou le désaccord du changement subi avec la direction générale de la vie; et ces deux premiers moments ne peuvent pas ne pas provoquer une réaction, un effort intérieur, qui se traduit par un changement transmis au dehors (motion) : la série de changements psychiques finit donc par être *réfléchie*, de l'objet au sujet et du sujet à l'objet.

Dans les moindres parties des êtres vivants un examen attentif découvre toujours l'irritabilité et la contractilité, conséquemment le double pouvoir de recevoir du mouvement et d'en transmettre. Mais ce qu'il importe de comprendre, c'est la part du centre nerveux, où le mouvement reçu se change en mouvement transmis. Ce centre nerveux n'est pas une sorte d'endroit neutre et de lieu vide, où les courants ne feraient que passer. La *réflexion* même des courants n'est qu'un résultat dernier de ce qui s'est passé dans le centre nerveux : elle est l'effet final et visible de la *réaction* du centre. La part du centre nerveux consiste à emmagasiner du mouvement de tension et à dégager du mouvement de translation dès qu'il est excité par un *stimulus*. Le mouvement, dans le centre, commence donc par s'emmagasiner, par y produire une tension et un équilibre provisoires ayant pour caractère une extrême instabilité : c'est quelque chose d'analogue à l'accumulation de l'électricité. Les Anglais appellent *rétentivité* ce pouvoir de conserver et d'emmagasiner la force motrice; c'est le germe de toute habitude, de toute mé-

moire. Le centre nerveux, dès qu'il est excité, *dégage* du mouvement, dépense une partie de la force motrice qu'il avait accumulée : son équilibre instable est rompu, sa tension devient mouvement de translation. Or, le mouvement ainsi dégagé n'est plus simplement celui qui s'était produit à la périphérie du nerf afférent : l'arc nerveux n'est pas un simple conducteur semblable à l'arc métallique dont on se sert pour transmettre une étincelle électrique; c'est un *condensateur* et un *multiplicateur*, comme les appareils à induction et la bobine de Rumkhorf. Chaque partie de la matière nerveuse instable, durant le passage de l'onde de mouvement, ajoute au mouvement antérieur le mouvement dégagé pendant sa propre transformation. On a comparé ce phénomène à l'accumulation d'effets qui se produirait sur des briques, délicatement équilibrées le long d'une base étroite, puis tombant successivement l'une sur l'autre : elles accroîtraient le mouvement par leurs chocs successifs. Ou encore, supposez le frottement d'une allumette qui met le feu à une traînée de poudre aboutissant à une poudrière : ce léger frottement amènera une explosion terrible. L'excitation périphérique est analogue au frottement, la traînée de poudre au nerf afférent, le centre nerveux à la poudrière, où se dégage une immense quantité de force emmagasinée. Cette multiplication et complication des effets dans les réflexes nerveux a son corrélatif dans les processus de l'ordre mental. La simple sensation auditive d'un mot injurieux peut aboutir à une explosion de fureur.

II. — Les faits de conscience, malgré leur complexité, n'en sont pas moins réductibles au processus élémentaire : *sentir*, *être ému*, *réagir*, qui, en un seul mot, constitue l'*appétit*. Tous les faits de l'ordre psychique, sans exception, offrent les trois moments dont nous venons de parler. Ils se manifestent d'abord comme des modifications particulières de la conscience, comme des manières de sentir *sui generis :* choc, pression, chaleur, froid, odeur de rose, couleur bleue, saveur de miel, contact de velours, peine, plaisir, etc. Chaque état de conscience, le plus élevé comme le plus humble, l'admiration esthétique comme la sensation de température, a sa forme propre, sa nuance indéfinissable et pourtant distinctive : c'est la façon dont il se fait sentir. L'idée la plus pure et la plus intellectuelle enveloppe elle-même, comme premier élément, un certain état de conscience qui est une manière de sen-

tir, d'être modifié. Nos idées abstraites sont des symboles d'images, dans lesquels une image simple et pour ainsi dire aisément maniable, le son, devient un substitut d'autres images plus compliquées, plus lentes à évoquer; mais l'évocation de ces images reste toujours possible pendant nos pensées les plus abstraites, et elle est toujours à son début quand nous prononçons des mots. Ces images, à leur tour, viennent se résoudre en sensations. L'un ou l'autre des moments de tout processus mental peut être latent et comme sous-entendu, il n'est jamais absent. Parfois, dans la douleur ou le plaisir, nous ne saisissons pas la *sensation* ou les sensations excitatrices : ainsi s'expliquent les tristesses sans cause apparente, les malaises indéfinissables, la bonne ou la mauvaise humeur; mais ces sensations n'en existent pas moins à l'état confus. D'autres fois, nous croyons voir une *idée* détachée de tout sentiment et de tout vouloir, mais c'est encore une illusion : sentiment et vouloir sont dans la pénombre, car on pense et on veut à tous les moments de la vie.

— On peut cependant, objectera-t-on, concevoir la représentation, par exemple celle d'un triangle ou d'un cercle, « sans y faire entrer l'idée d'aucun plaisir, d'aucune peine, ni d'aucune volition (1). » — Nous répondrons qu'il faut se défier de cette méthode d'analyse *idéale :* plus logique que psychologique, elle s'applique aux apparences tranchées de la conscience adulte, non aux états primitifs. Descartes, par exemple, distinguait la pensée de l'étendue en montrant que l'idée de l'une n'entre pas comme élément dans l'idée de l'autre, dans sa définition, dans son essence. Or, quand même il serait certain qu'on ne retrouve pas un élément obscur d'*extensivité* dans toute pensée, même la plus pure en apparence (et nous avons vu plus haut le contraire), du moins retrouve-t-on la pensée dans l'étendue : imaginer une étendue sans aucun élément de *sensation* visuelle ou de sensation musculaire, ou d'*ordre* représentable de parties, c'est un problème insoluble. L'étendue n'existe pour notre esprit qu'en tant que représentée, et nous ne pouvons nous représenter une étendue sans aucun élément de représentation. Pareillement, un acte d'intelligence sans émotion et sans appétition est une fiction toute logique : même dans la simple

(1) Voir M. Rabier, *Psychologie*, p. 84.

représentation d'un triangle ou d'un cercle, on retrouve un *mouvement idéal* de l'œil ou de la main, un dessin idéal, une série d'actions enveloppant des volitions. En outre, cette série d'*actions* a quelque chose de régulier, d'aisé, qui aboutit à nous faire saisir d'un même regard un ordre de positions successives; et cet acte de synthèse est inséparable d'un certain *plaisir*. Il y a un plaisir à vivre, donc à se mouvoir, donc à accomplir des mouvements circulaires, rectilignes, etc., c'est-à-dire plus ou moins ordonnés et faciles. Il y a même plaisir à accomplir des mouvements désordonnés, qui nous donnent le sentiment d'une vie et d'une volonté indépendantes, quoique ici le plaisir puisse aisément se changer en peine. Nous ne croyons donc pas qu'il soit possible, même au plus froid des géomètres, d'avoir des conceptions de figures sans aucun mélange de plaisirs ou de peines, et même sans éléments esthétiques. D'ailleurs, le géomètre ne raisonnerait pas sur des abstractions s'il n'y prenait *intérêt* et s'il ne *voulait* pas y appliquer son activité. — Cependant, dit-on encore avec Hamilton, ne pourrait-il pas exister un esprit pur, en qui se réfléchirait l'univers, clair comme un théorème, « et qui à son absolu *savoir* allierait une *impassibilité* absolue (1). » — Fiction métaphysique. Vous établissez une séparation artificielle entre la conscience impassible des relations abstraites et la conscience des termes concrets que ces relations lient, — termes où se retrouve toujours, avec la réalité et la vie, l'*activité* plus ou moins favorisée, par conséquent la *sensibilité* plus ou moins satisfaite.

Inversement, est-il vrai qu'il y ait des émotions sans aucun rudiment de connaissance? — « Je puis, dit-on, concevoir une douleur, même très intense, qui ne serait accompagnée d'*aucune représentation* ni de la cause agissante, ni même de l'organe affecté. Je conçois plus aisément encore le plaisir ou la douleur sans un acte de volonté (2). » — Non, on ne peut concevoir une douleur, surtout intense, sans un effort simultané pour l'écarter, sans une activité qui tend immédiatement à repousser ce qui la gêne. Par cela même, il y a dans toute douleur la conscience plus ou moins vague d'un conflit, d'une opposition, d'une dualité, de quelque chose d'autre que *moi* qui s'oppose à *moi* : c'est

(1) Voir M. Rabier, *Psychologie*, p. 84.
(2) M. Rabier, *Ibid.*

ce que les métaphysiciens nommeront le *non-moi*, et il n'éclate nulle part mieux à la conscience que dans la douleur (1). En outre, je ne puis souffrir sans avoir au moins *conscience* spontanée de souffrir et même sans quelque *attention* spontanée à cette souffrance. Enfin, comme ma douleur a une intensité et une qualité quelconque, un *quale* caractéristique (faim, soif, brûlure, etc.), il y a dans la conscience de cette souffrance un élément de *représentation*. Cet élément n'aura besoin, pour se dégager et être pensé à part, que d'un contraste entre la douleur présente et un état de bien-être antérieur ou ultérieur. Les traits caractéristiques de la faim, par exemple, non comme souffrance en général, mais comme *telle* souffrance, rendue telle par telles *sensations*, formeront alors contraste avec le plaisir *de manger*. Les deux images subsistant ensemble dans le souvenir s'opposeront, et produiront la représentation proprement dite de telle douleur comme différente de tel état de bien-être : il y aura intelligence. On peut donc bien souffrir sans se représenter ni les « causes » de la souffrance, ni « l'organe affecté », mais non sans avoir immédiatement *présentée* à la conscience sa souffrance même avec certaines *sensations* caractéristiques, et, quand elle est finie, sans se *représenter* sa *relation* avec un état tout différent de bien-être antérieur. C'est pourquoi il y a de l'intellection plus ou moins latente en toute émotion, comme il y a de l'émotion plus ou moins confuse en toute intellection.

Ceux qui établissent un contraste excessif entre l'émotion, la représentation et l'activité, dont une des principales formes est l'attention, aboutissent à cette conséquence curieuse que l'émotion et l'acte d'attention, n'étant pas des *représentations*, ne peuvent être *connus* d'une manière *directe* (2). — Nous admettons volontiers qu'un état purement *subjectif* ou un acte du *sujet* même ne peut être l'*objet* d'une connaissance proprement dite, d'une représentation par laquelle nous poserions une chose devant notre imagination sous une certaine forme. L'imagination, d'ailleurs, est un résidu de sensations ; ce qui n'est pas tout entier réductible à des sensations ne peut donc devenir tout entier objet d'imagination. Néanmoins nous arrivons à distinguer intellectuelle-

(1) La douleur est même le vrai moyen de dépasser ce que les Anglais appellent le *solipsisme*, c'est-à-dire la croyance à la réalité du seul moi.

(2) C'est l'opinion soutenue par James Ward, dans son magistral article de l'*Encyclopedia Britannica* sur la *Psychologie*, 1886.

ment une émotion, état passif du sujet, d'avec un *acte* d'attention ou de volonté. S'il n'y avait pas dans le plaisir et dans la douleur, même les plus vagues, un élément qualitatif et intellectuellement discernable, comment pourrions-nous nous en souvenir, opposer le plaisir à la douleur? De même, ne discernons-nous pas l'attention, l'effort volontaire, le désir, et non pas seulement dans leurs *circonstances*, dans leurs *relations*, mais en eux-mêmes, en tant que fonctions et actions conscientes? On ne peut donc admettre de séparation entre les états de conscience : il y a de l'*intellectuel* dans l'émotion, de l'*émotionnel* dans l'intellection, de l'*attention* et de l'*appétition* dans toute émotion et dans toute intellection. Chaque état de conscience enveloppe du *sentiment* et tend à l'*action;* la contemplation purement intellectuelle est un intermédiaire : l'efficacité, l'énergie, la force agissante, d'abord mentale, puis mécanique, voilà le terme et l'achèvement de tout état de conscience.

Ce qui fait croire à des divisions tranchées entre les divers moments du processus appétitif, c'est que les trois fonctions dont il se compose ont fini par avoir, chez les êtres supérieurs, des organes de plus en plus *spécialisés*. Si vous suspendez l'action de ces organes, vous suspendrez *partiellement* tantôt la sensibilité, tantôt la motricité, tantôt les fonctions intellectuelles. Mais cette différenciation des organes et des fonctions n'existe que chez les animaux supérieurs : elle est le résultat d'une longue évolution. Elle tient à ce que l'animal est en réalité un ensemble d'êtres vivants soudés les uns aux autres, un agrégat et une composition de « vivants », comme disait Leibniz. En d'autres termes, l'animal est une société, au sein de laquelle les fonctions se divisent. Ainsi, dans le *myriapode*, c'est la tête ou segment terminal qui dirige, voit, flaire, etc. ; mais tous les autres segments ont une vie propre au milieu de la vie collective : la preuve en est que, si on coupe l'animal en plusieurs parties, ces diverses parties continuent de sentir, de se mouvoir, de réagir sous les excitations externes. Chez les animaux supérieurs, il y a une distinction de plus en plus tranchée entre les fonctions de sensation, d'émotion et d'exécution volontaire. En même temps que l'évolution amène une *union* croissante entre les divers éléments de l'organisme, elle amène aussi une croissante *spécification* des fonctions. Ce que les économistes appellent la division du travail se retrouve dans les organes de l'animal, y compris l'organe général de la vie psychique : le cerveau.

Aussi notre opinion sur les localisations cérébrales est-elle la synthèse de celles qui se partagent encore les esprits. D'une part, nous admettons qu'il y a des éléments *sensitifs* dans tous les éléments *idéationnels* du cerveau ; en même temps nous admettons qu'il y a des éléments *moteurs* dans tous les éléments sensitifs et idéationnels. Chacune des cellules cérébrales renferme donc en germe et l'*irritabilité* sensible, — d'où peut sortir plus tard la *représentation* intellectuelle, — et la *motricité*, qui n'est que le pouvoir de réagir sous l'excitation du dehors. Mais ces diverses fonctions se sont développées d'une manière inégale dans les diverses cellules du cerveau. Au sein d'un même Etat, il y a des gens qui s'occupent surtout de *penser*, d'autres de *gouverner*, d'autres de *travailler* à la production des subsistances, etc.; chaque citoyen n'en est pas moins capable, pour sa part, de penser, de gouverner, etc. Dans le cerveau, des groupes de cellules se sont formés qui ont développé et perfectionné de plus en plus certaines aptitudes particulières, que toutes les cellules contenaient en germe : de là une certaine localisation organique des fonctions ; s'il est faux de la nier, comme Flourens, il n'est pas moins faux de la pousser jusqu'à une séparation absolue, comme Gall et Spurzheim.

III. — Nous avons reconnu que les trois moments du processus appétitif sont inséparables ; sont-ils en même temps irréductibles, ou peuvent-ils se ramener, soit à la seule sensation, soit à la seule émotion, soit à la seule volition ? — Examinons d'abord si, comme élément de la conscience, on peut se contenter de la *sensation* seule, et si on peut y réduire d'abord l'*appétition*, puis le *plaisir* ou la *douleur*.

La sensation est un changement d'état de conscience ; elle implique physiologiquement une excitation, elle implique psychologiquement une modification. L'excitation est une décharge nerveuse, un passage de la force potentielle à l'énergie actuelle, du mouvement de tension au mouvement de translation ; la sensation présuppose donc, au point de vue physiologique, de la force emmagasinée, du mouvement emmagasiné. Au point de vue psychologique, la sensation enveloppe toujours résistance et choc, elle manifeste un conflit ou un concours, un rapport d'action et de réaction ; s'il en est ainsi, le *sentir* ou le *pâtir* présuppose déjà l'*agir*, sous une forme quelconque. Là où il n'y aurait aucune *impulsion* préalable, aucune organisation *fonctionnant*, aucune *vie* ayant sa direc-

tion intérieure, aucun sourd *appétit*, l'excitation externe ne rencontrerait qu'un être absolument indifférent ; le changement apporté du dehors ne deviendrait pas changement *interne*, changement de conscience. La modification qui constitue la sensation n'est donc pas absolument primitive : elle *détermine* la direction de l'appétit et de la vie, mais, en tant que changement passif ou sensation pure, elle ne peut elle-même rendre compte de ce qu'il y a d'agissant, de mouvant, de luttant chez l'être animé. Le combat même pour la vie implique autre chose que des *tables rases* ou de la pure réceptivité.

La sensation, en tant que modification passive, ne peut davantage expliquer le plaisir ou la douleur, qui présupposent une direction antérieure et un effort de l'être vivant, tantôt favorisé, tantôt contrarié. Il y a d'ailleurs dans le plaisir et dans la peine un élément original, qui n'est plus une simple modification superficielle de qualité ou d'intensité, mais quelque chose de plus profond et de plus général, impliquant déjà une réaction de l'être entier sous l'excitation favorable ou contraire.

C'est en étendant et généralisant outre mesure la signification du mot sensation qu'on y a fait rentrer tous les phénomènes de conscience. La sensation devient alors le *feeling* des Anglais, une manière d'être quelconque, un état ou une action quelconque. Il n'est pas étonnant alors que la sensation suffise à tout, puisqu'on a eu soin d'y mettre tout d'avance. On fait, par exemple, du plaisir et de la douleur un simple *ton* de la sensation : c'est se tirer d'affaire par une métaphore, et par une métaphore inexacte. Le plaisir et la douleur ne sont point, comme la sensation, l'effet absolument *immédiat* de l'action extérieure : ils supposent une *diffusion consécutive* de l'excitation, qui finit par intéresser plus ou moins l'être tout entier dans sa vie même ; ils supposent ainsi une première réaction de l'être sensible, aboutissant à ce changement de direction, à ce mouvement intérieur qu'on appelle *émotion*, *motus animi*. Le seul effet premier de l'action externe, — par exemple d'une coupure, — est une certaine *modification passive*, un *changement* dans l'état de conscience antérieur, une *différence* dans la manière d'être, une façon particulière de pâtir ; c'est seulement cette modification immédiate, c'est ce changement d'état que nous devons appeler sensation pure. Jamais, d'ailleurs, ce premier changement ne manque d'en entraîner d'autres à sa suite,

et ces changements ultérieurs sont toujours des peines ou des plaisirs plus ou moins vagues; mais la peine et le plaisir n'en constituent pas moins déjà une réponse de l'être vivant à la sensation; c'est le second moment du réflexe appétitif, ce n'en est plus le premier. Nous rejetons donc des sensations pures et primaires, abstraitement considérées comme telles, la prétendue *tonalité* du plaisir ou de la douleur. De même, on a voulu faire de l'impulsion ou *appétition* un ensemble de sensations à *forme* active qui suivent des sensations à forme passive; mais c'est là encore réduire à un simple accident *formel* une différence essentielle. C'est trancher du même coup le problème ultime de la psychologie : celui de l'activité ou de la passivité absolue des êtres conscients. Nous avons le droit, au début de l'analyse psychologique, d'écarter ce qui n'est qu'hypothèse, et de maintenir jusqu'à nouvel ordre les trois moments distincts, quoique non séparés, du processus appétitif.

A plus forte raison ne saurait-on réduire, comme le fait l'école de Herbart, tout le contenu de la conscience à des *représentations*, qui sont elles-mêmes un développement des sensations. Selon un des psychologues contemporains de l'Autriche, Brentano, « *état mental=représentation* », et, comme la représentation consiste dans le rapport avec un objet, ce n'est plus seulement l'intelligence qui est objective, la sensibilité l'est aussi, et aussi la volonté. Les sentiments de plaisir et de peine, dit Brentano, non moins que les états intellectuels et les désirs, se rapportent à quelque chose; ils ont, pour emprunter la langue des scolastiques, « une existence intentionnelle »; c'est même là ce qui constitue le caractère distinctif du mental par rapport au physique : — « Tout phénomène mental se rapporte à un objet; en dehors, il n'existe rien de semblable. » — Cette théorie est l'exagération d'une vérité. Selon nous, la représentation implique avant soi une modification quelconque capable de représenter, c'est-à-dire d'être rapportée à une cause, à un objet; le rapport du sujet à l'objet suppose donc que le subjectif existe d'abord sans ce rapport *explicite :* avant que le miroir vivant conçoive l'objet qu'il reflète, il faut bien qu'il sente tout d'abord le reflet sous forme d'une modification. Par conséquent, c'est la modification quelconque qui est primitive, non la représentation. Ce qui est vrai, c'est qu'il y a un côté représentatif *possible* dans tout état de conscience. D'abord, l'état de conscience peut se présenter lui-même à lui-même,

se réfléchir sur soi. De plus, par une opération ultérieure, il peut aussi être rapporté à une cause, à un antécédent, à un objet; mais c'est là, encore une fois, une fonction dérivée, qui suppose un terme antérieurement donné, soit action, soit passion, que nous rapportons ensuite à une cause. Dans l'état total dont nous avons conscience, nous extrayons certaines qualités, ou plutôt certains rapports, pour les projeter hors de nous et en faire la représentation d'objets extérieurs; mais cette image objective est une esquisse, un linéament, un contour dont l'intérieur est *sentant*, *jouissant*, *pensant*, *désirant:* c'est la rive du ruisseau où coule l'appétit. Nous plaçons donc les *appétitions* de Leibniz sous les *perceptions*. Au lieu de dire avec lui que l'appétition est le passage incessant d'une perception à une autre, nous disons que la perception est un rapport et une forme d'appétitions; elle est la fixation plus ou moins durable d'appétitions toujours mouvantes.

On est allé encore plus loin que Herbart dans l'intellectualisme; on a cherché parmi les opérations logiques la plus élevée, pour en faire (sous une forme, il est vrai, *inconsciente*) l'acte essentiel de la vie mentale. La sensation, a dit Wundt autrefois, se réduit, pour l'analyse physique, à une somme de mouvements dans le cerveau et les nerfs; elle se réduit, pour l'analyse mentale, à une somme d'affirmations ou de raisonnements : les derniers éléments de la connaissance sont donc, quant à la matière, des faits mécaniques, quant à la forme, des jugements logiques. — Ce sont là les derniers éléments de la *connaissance*, oui peut-être; mais la connaissance n'épuise pas la conscience entière, encore moins la réalité et l'existence. Peut-on admettre que le fond des choses soit le mouvement, — un rapport, — et le raisonnement, — autre rapport? — Jouir et souffrir, agir et pâtir, n'est-ce point là quelque chose de plus fondamental? Ce « panlogisme » nous semble prendre le dehors et l'abstrait pour le dedans et le concret; le mouvement n'est qu'un changement de relations tout extérieures, et la logique ne roule également que sur les relations des choses. Aussi le mécanisme et la logique sont-ils essentiellement *hypothétiques*, c'est-à-dire qu'ils présupposent des termes donnés. Si A est, il est A; si A = B, si B = C, alors A = C; mais qu'est-ce que A, B, C ? C'est ce qui reste toujours à savoir. La vie mentale ne peut se réduire entièrement au logique, et toute vie est en elle-même fort indifférente à la logique abstraite.

Concluons que le primordial ne peut être ni le *raisonne-*

ment logique, ni la *représentation.* La pensée proprement représentative est de la conscience subtilisée qui arrive à saisir les changements les plus délicats, même quand les états entre lesquels ont lieu ces changements ont perdu leur vivacité agréable ou pénible : la pointe des plaisirs ou des peines est émoussée, et la pensée les effleure en passant avec rapidité de l'un à l'autre, sans enfoncer. Aussi voit-elle moins les choses mêmes que leurs rapports de succession et de simultanéité. On peut appliquer à la connaissance, à la science des rapports et des lois, ce qu'on observe sur la rétine quand il y a une alternative de dépense et de réparation nerveuses. Regardez pendant longtemps un objet où la lumière et l'ombre sont en un vif contraste, si ensuite vous regardez l'ombre, vous verrez de la lumière ; si vous regardez la lumière, vous verrez de l'ombre : vous pourrez ainsi avoir d'un objet une « image négative », c'est-à-dire une image où les parties lumineuses paraissent en noir et les parties noires en blanc. Les physiologistes expliquent ce fait en disant que les nerfs qui avaient d'abord fourni la sensation de la couleur vive, se trouvant émoussés, vibrent moins et donnent une sensation faible, tandis que l'inverse a lieu pour les nerfs qui ont donné la sensation de la couleur sombre. Une loi analogue s'applique à la pensée et à la science : on peut dire qu'elle est une image négative, dans laquelle ce qui était d'abord tout lumineux de sensibilité, de vie et de désir, a pris la teinte de l'indifférence ; au contraire, les rapports et les contours des choses y ressortent en pleine lumière et frappent presque exclusivement la conscience. La connaissance, ne saisissant que des relations, demeure toujours plus ou moins superficielle : *circum præcordia ludit;* l'appétit, au sens le plus général de ce mot, est la vraie caractéristique de l'existence mentale, et peut-être de toute existence.

Maintenant, passons à un autre essai de réduction à l'unité. Les plaisirs et les douleurs sont-ils les seuls faits élémentaires ? Epuisent-ils, comme tels, le contenu de la conscience, et peut-on y réduire les fonctions intellectuelles ou appétitives ? Cette théorie, soutenue par Horwicz en Allemagne et Barratt en Angleterre, est une nouvelle exagération. On ne saurait prétendre que toute qualité soit uniquement un mode de plaisir ou de douleur, une simple affection du sujet *en tant que jouissant ou souffrant.* Par exemple, il y a bien dans le bleu ou dans le rouge des plaisirs et des

peines élémentaires, mais la teinte propre et caractéristique du bleu comme tel, du rouge, de la lumière, du son, n'est pas de la jouissance ou de la souffrance. Allons plus loin, le bleu fût-il un composé de plaisirs complexes et subtilement combinés, encore y aurait-il entre ce composé et d'autres composés différents une distinction de *qualité* qui ne serait plus proprement la jouissance même, mais un certain état de conscience opposable à d'autres, objet d'un discernement. *Qualités* et *relations*, tels sont précisément les deux objets propres de l'intelligence, non pas créés par elle, mais dégagés des états concrets où ils se trouvent. La qualité est l'objet de la sensation, la relation est l'objet de la pensée : l'une a rapport à *l'intuition*, l'autre à *l'entendement*, pour parler le langage de Kant. Sans doute, à mesure que nous descendons dans l'échelle des être sentants, les éléments qualitatifs et surtout relationnels des sensations deviennent de moins en moins nombreux, de moins en moins complexes et définis; mais l'amibe elle-même est-elle affectée d'une manière identique par les changements de température ou de pression *extérieure* et par les changements dans ses fluides *internes?* Nous pensons qu'il est difficile de l'admettre (1). Toujours est-il que, quand l'amibe éprouve le bien-être d'une nutrition suffisante et le malaise d'une nutrition insuffisante, il y a encore entre le plus vague bien-être et le plus vague malaise un contraste de *qualité*, une différence de manière d'être ou de sentir; et c'est là l'élément primordial de la représentation. La plus simple forme de la vie psychique enveloppe donc non seulement du plaisir ou de la douleur, mais des affections discernables par leur qualité, c'est-à-dire des sensations, dont le plaisir et la peine sont des *suites;* et ces sensations, nous l'avons vu, peuvent devenir représentations lorsque, le plaisir et la peine s'émoussant, il ne reste dans le souvenir qu'une forme affaiblie, une esquisse où le côté affectif est réduit au minimum, tandis que le côté qualitatif et relationnel se dégage.

Enfin, une dernière réduction à l'unité consisterait à faire de la *volition* seule le tout de la conscience. Mais nous ne pouvons vouloir *à vide*, sans un objet ; cet objet nous est toujours révélé par la sensation, et son rapport à notre volonté nous est toujours manifesté par le sentiment pénible ou agréable. La loi

(1) Voir sur ce point James Ward, *ibid.*

du réflexe mental, avec ses trois moments, est donc la loi même de la volonté, qui, devenue consciente, relie d'un indissoluble lien ces trois termes : motif, mobile, détermination. Point de détermination sans un motif; car, s'il ne s'introduisait aucun changement dans l'état actuel de ma volonté, ma volonté continuerait de vouloir ce qu'elle voulait et n'aurait aucune raison de changer elle-même ; c'est pourquoi il y a toujours une sensation ou une représentation quelconque comme excitant du vouloir. Mais le changement de sensation n'est jamais absolument indifférent, le motif ne va jamais sans quelque mobile, sans quelque sentiment qui révèle à la volonté un concours ou un obstacle. Enfin, le mobile n'existe jamais sans une réaction quelconque de la volonté, qui accepte ou refuse l'état nouveau qu'elle sent. D'une part, donc, *tout motif aboutit à un vouloir*, *par le moyen terme du mobile;* d'autre part, *nous ne pouvons saisir en nous une volition qui ne soit pas précédée d'un mobile et d'un motif*, d'un sentiment et d'une représentation, si obscurs ou confus qu'ils puissent être ; il nous est aussi impossible de vouloir sans motif et sans mobile qu'à un corps de transmettre du mouvement sans un mouvement antérieur, qui a provoqué en lui un dégagement de force vive. Le processus mental est donc un *déterminisme* où le motif, le mobile et la volition sont reliés par une loi constante.

On peut donner au processus mental le plus élémentaire la *forme* logique du raisonnement, non pour l'identifier avec une sorte de « raisonnement inconscient », mais pour faire comprendre l'harmonie de l'ordre logique et de l'ordre psychologique. Il y a, comme Aristote l'avait déjà dit, un syllogisme de l'action. Selon nous, les trois termes sont les trois moments de la sensation, du sentiment, de la volition : — Telle sensation est ou a été suivie de tel sentiment agréable ; je veux tel sentiment agréable ; donc je veux telle sensation (1). Le réflexe purement mécanique ne nous montre la transmission du mouvement que sous l'aspect d'une causalité aveugle ; le réflexe mental nous montre la transmission du changement sous le double aspect d'une causalité plus ou moins consciente et d'une finalité plus ou moins consciente.

IV. — Il suffira de résumer les considérations précédentes pour déterminer dans quel ordre chronologique et surtout

(1) Ce syllogisme est au fond *inductif*

psychologique se sont développées et différenciées les diverses phases du réflexe appétitif.

L'évolution commence par ce qui est le plus rudimentaire et le moins distinct, soit au point de vue physiologique, soit au point de vue psychologique : la nature va du simple au complexe. Or, nous savons que les perceptions représentatives, en ce qu'elles ont de tranché, — comme celles du tact, du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, — supposent des organes distincts et annoncent un degré supérieur de l'évolution. Aussi l'intelligence proprement dite, avec ses fonctions de perception, de jugement, de raisonnement, s'est-elle montrée la dernière dans l'évolution des êtres et des espèces, et elle n'a été d'abord qu'un auxiliaire de la sensibilité. L'animal n'a pas commencé par *voir* sa proie ou son ennemi : la vision est un raffinement ultérieur de l'organisme, comme l'ouïe, comme les sens aujourd'hui les plus intellectuels. Ces sens supérieurs, qui agissent à distance, ont pour but de remplacer la sensation immédiate et l'émotion de plaisir ou de douleur que l'animal éprouverait, soit au contact de sa nourriture, soit au contact de ce qui le blesse ou le déchire. Si l'animal voit sa proie, ce n'est pas pour une contemplation platonique, c'est pour l'atteindre et la manger : on peut dire qu'il la mange par les yeux avant de la manger avec sa bouche ; on peut dire aussi qu'il fuit son ennemi par les yeux avant de le fuir par un mouvement de tout son corps. Les perceptions supérieures sont pour lui comme des formules de mouvements appétitifs, soit vers un objet, soit à l'opposé d'un objet ; et ces mouvements mêmes sont des formules de sensations possibles, ainsi que d'émotions agréables ou désagréables. Au plus bas degré, il suffit à l'être vivant, pour conserver son existence, de sentir un changement et d'éprouver un plaisir ou une douleur sourde, qui l'avertissent par le fait de son harmonie ou de son désaccord avec les conditions extérieures d'existence. La sensibilité à la nourriture, à la chaleur et au choc, voilà l'essentiel pour un être élémentaire qui n'a besoin que d'absorber sa nourriture, d'entretenir une certaine chaleur utile, d'éviter les chocs extérieurs trop violents. En outre, dans ces sensations de nutrition, de chaleur et de choc, c'est l'élément affectif ou *émotionnel* qui domine, c'est-à-dire le plaisir et la peine; enfin, de cette émotion est inséparable l'*impulsion* motrice, germe de la volonté.

L'appétition et l'émotion, qui sont le sujet même, ont donc un caractère plus fondamental et plus primordial que

la représentation objective. Aussi l'appétition et l'émotion sont-elles ce qui disparaît en dernier lieu de la conscience. Quand on s'endort au milieu de quelque grande souffrance physique ou morale, on finit par ne plus rien penser, par ne plus rien percevoir du dehors, par ne plus rien vouloir d'extérieur; mais la douleur occupe encore la conscience : elle reste et veille la dernière. On a vaguement conscience de souffrir, et c'est tout. Cela tient sans doute à ce que l'émotion douloureuse n'a besoin, pour être fixée, d'aucune perception externe, d'aucune représentation, d'aucune image, d'aucun signe; elle n'implique rien que ne puisse envelopper la conscience la plus élémentaire et la plus pauvre, elle n'a besoin que d'un sourd appétit contrarié et vaincu. La *sensation,* comme *changement* conscient, comme entrée de quelque chose dans la conscience, comme point de rencontre et limite commune du subjectif et de l'objectif, n'existe plus alors que sous une forme effacée. L'être est tout entier à son état subjectif, contre lequel il ne réagit même que confusément, comme en un songe lourd et pénible. Puis, l'adaptation se faisant à la longue, la peine elle-même, en tant que travail et lutte, disparaît, et on retombe dans une sorte de vie végétative où ne subsiste plus que l'*appétit* obscur, l'effort confus sans lequel disparaîtrait la vie même. L'état le plus indistinct et le plus rudimentaire que nous puissions nous représenter est donc une activité sourde enveloppant un malaise vague ou un vague bien-être, et où le côté intellectuel n'est pas encore dégagé du côté émotionnel.

CHAPITRE DEUXIÈME

RAPPORT DES IDÉES, SENTIMENTS ET APPÉTITIONS AU MOUVEMENT

I. Tout *changement intérieur* est lié à un *changement local* ou mouvement.

II. *Elément psychique auquel est lié le mouvement. Loi générale* qui fait varier le *mouvement* selon l'*intensité* plus ou moins grande des *états de conscience.* — *Trois degrés principaux d'intensité* dans l'excitation extérieure et dans l'état de conscience corrélatif. — Au premier degré prédominent la *sensation* simple et la *perception*, qui suppose déjà une réaction émotionnelle et volitionnelle (attention spontanée). — Au second degré domine l'*émotion* proprement dite. — Au troisième degré l'*impulsion.*

III. *Force des idées.* — *Mouvoir* est inséparable de *sentir*, *penser*, *vouloir*. La *séparation apparente* entre penser et mouvoir n'est pas *primitive*, mais *acquise.* Exemples tirés de l'enfant et du sauvage. — 1° Idées de *mouvements* produisant ces mouvements mêmes. Confirmation par les *expériences psychophysiques.* Coïncidence quant au temps de l'*aperception* d'un mouvement et de son *exécution.* — Comment l'aperception peut même *devancer* une impression attendue et la réaliser. — Réalisation des impressions par leur *attente.* — La *tentation.* — Le *vertige* et la *fascination.* — Le *somnambulisme.* — La *suggestion hypnotique.* — Contagion des idées et des mouvements d'un individu à l'autre. — *Imitation. Sympathie. Interprétation des signes.* — 2° Idées de *sensations* se réalisant elles-mêmes. Expériences de l'aiguille, des images accidentelles et consécutives. — Influence des idées génésiques sur les centres générateurs.

IV. Mécanisme de la propagation du mouvement cérébral aux organes. — Loi de régularité finale des mouvements d'abord désordonnés. — Influence de la symétrie des membres sur la régularisation finale du mouvement. — Reproduction finale par les membres du plan de mouvement commencé dans le cerveau. — L'*irradiation* du mouvement est le fait primitif et normal; l'*arrêt* est le fait secondaire et acquis. — Mécanisme physiologique de l'*arrêt.*

I

Liaison du changement intérieur et du mouvement.

Tout changement intérieur est lié à un changement local, à un mouvement. En effet, toute sensation nous apparaît comme un changement *subi*, reçu d'autre chose que de nous-même ; pareillement, toute volition nous apparaît comme un changement transmis à autre chose, avec une résistance que

nous avons conscience de subir; nous ne saisissons jamais en nous une activité isolée, solitaire, nous nous sentons en contact, en conflit avec autre chose. Or, la multiplicité et la simultanéité d'actions et de réactions, de changements et de résistances aux changements, prend toujours pour nous la forme de l'étendue; le rapport d'efforts multiples, se repoussant et s'excluant l'un l'autre, s'encadre toujours dans l'espace, forme de l'exclusion mutuelle et de l'extériorité mutuelle. C'est pourquoi nous ne pouvons, quand nous examinons attentivement notre conscience, y saisir des *changements*, reçus ou transmis, qui n'enveloppent pas du *mouvement* plus ou moins confus, dont nous avons une perception également confuse; les rapports d'intensité et le processus dans la durée ne se séparent pas d'un processus dans l'étendue. Toutes les fonctions mentales ont donc pour *antécédent*, pour *concomitant*, pour *conséquent* le mouvement dans l'espace; tout processus mental est *sensori-idéo-moteur*, impliquant à l'origine une impression reçue du dehors et à la fin une impulsion transmise au dehors.

Peut-être on nous objectera « l'activité propre de l'esprit », qui semble toute renfermée en soi, sans rapport à l'extérieur, et que l'esprit déploie « dans certains cas de l'association des idées, dans la conduite de l'imagination, dans la réflexion, dans le raisonnement (1). » — Si, par là, on veut simplement dire que tout processus mental, surtout intellectuel, ne commence pas toujours et directement dans un *nerf sensoriel* ou périphérique, pour finir dans un *muscle*, une glande ou un vaisseau sanguin, on peut en effet le soutenir. Un raisonnement métaphysique ne commence pas à la périphérie sensorielle pour se terminer dans un muscle. Mais d'abord, en *remontant* la chaîne des événements jusqu'à l'origine, on trouverait encore là des résidus d'impressions sensorielles, et, en poussant *jusqu'au bout*, on verrait qu'il y a continuellement en nous quelque décharge sur les muscles, les glandes ou les vaisseaux sanguins, et que l'attention nécessaire au raisonnement métaphysique agit sur les muscles. Néanmoins le raisonnement, comme tel, répond au processus *cérébral*, non au processus « périphéri-musculaire ». Le cerveau reproduit d'ailleurs en petit, dans ses cellules, le processus sensori-moteur, en ce sens qu'il y a en lui une série d'impressions et de réactions motrices, un

(1) M. Renouvier, *Critique philosophique*, août 1888, p. 122.

échange perpétuel entre les cellules. En outre, sous le rapport mental, aucun raisonnement n'est si intellectuel qu'il n'enveloppe : 1° un désir (fût-ce simplement celui de connaître), 2° un plaisir (celui d'agir et de comprendre), 3° une peine, celle de l'effort ; or, tout ce *travail* intellectuel est en même temps un *travail* mécanique. Tout processus cérébral est donc bien corrélatif à des mouvements qui se transmettent, et, conséquemment, il y a toujours choc reçu et choc rendu.

II

Élément mental auquel est lié le mouvement.

L'élément mental auquel est lié le mouvement est-il le *sentiment* seul, si bien que notre moteur serait *exclusivement* la recherche du plaisir ou la fuite de la peine ? En d'autres termes, toute la force est-elle dans l'émotion et aucune dans l'idée ? Ou, au contraire, tout fait de conscience, quel qu'il soit, tend-il à déterminer du mouvement comme à entraîner la volonté ?

C'est là une question de haute importance, sur laquelle les esprits se divisent. Bain, par exemple, admet que la loi normale de la volonté et des mouvements qui l'expriment est la recherche du plaisir, mais que trois exceptions sont possibles à cette loi et qu'il existe trois moteurs étrangers au plaisir : l'*habitude*, la *sympathie*, l'*idée fixe*. Stephen Leslie, au contraire, réduit toute idée à de l'émotion latente, qui doit passer à l'acte pour devenir un mobile, et y passer dans la mesure nécessaire pour contre-balancer les autres mobiles : le conflit de la raison et de l'émotion n'est donc, selon lui, que le conflit de l'émotion *latente* et de l'émotion *actuelle*. Enfin, selon d'autres philosophes, comme Sidgwick, c'est le *désir* et non le *plaisir* qui meut. De plus, Sidgwick admet que certaines actions peuvent être accomplies en vertu de pures idées. William James admet également qu'une simple idée d'un mouvement peut suffire à produire le mouvement (1).

Les principes psychologiques que nous avons précédemment établis contiennent implicitement notre réponse au problème ; car ils ont pour conséquence l'indissoluble union, à des degrés divers, des trois éléments psychiques, — représentation, émotion, appétition, — auxquels répond le mouvement. Supposer un mouvement produit par le *sentiment* seul, c'est supposer que le sentiment peut en effet être *seul;* or, c'est chose impossible. De même, comment admettre une *appétition*, un désir, qui ne serait accompagné d'aucune sensation ou représen-

(1) Mêmes discussions en Italie. A propos de notre théorie des *idées-forces*, MM. Poletti et Puglia ont publié d'intéressantes observations, l'un dans son livre intitulé : *Del sentimento come movente dell'umana azione*, l'autre dans un article de la *Rivista di filosofia scientifica*, intitulé : *Il sentimento e l'impulso motore*.

tation obscure, tout au moins d'aucun sentiment de plaisir ou de gêne, et qui cependant produirait tel mouvement déterminé? Il y a donc quelque chose d'artificiel dans la manière dont on pose le problème. Enfin, supposer une pensée pure, une pure idée produisant le mouvement, c'est supposer qu'il y a des idées absolument dépourvues de tout ton émotionnel et de toute impulsion appétitive; chose non moins impossible. Tout mouvement qui n'est pas purement mécanique, mais appétitif, enveloppe, selon nous, une émotion de plaisir ou de peine plus ou moins sensible. Selon W. James, au contraire, la seule cause connue de l'exécution d'un mouvement volontaire serait la « pure idée de l'exécution de ce mouvement », car, quand cette idée vient à l'esprit vide d'autres idées, cela suffit pour que le mouvement même ait fatalement et infailliblement lieu. — C'est là pousser à l'extrême la théorie de l'idée-force. S'il était en effet possible d'avoir, dans un esprit *vide*, l'unique idée de l'exécution d'un mouvement déterminé, en cet état-limite de monoïdéisme, le mouvement concomitant de l'idée unique prendrait la direction de l'objet représenté par cette idée, ou plutôt des membres qui peuvent agir sur l'objet, et le mouvement se réaliserait dans ces membres. Mais c'est là une fiction psychologique; car il n'y a point de conscience vide. Même dans le cas de l'idée unique, cette idée représenterait encore la forme unique prise à ce moment par l'ensemble de nos appétitions internes, de notre activité demandant à se dépenser et à se déployer. Notre moi serait tout entier dans cette idée, et avec la tendance à l'action en ce sens unique coïnciderait le sourd plaisir de l'action déployée selon la ligne de la moindre résistance et de la plus grande aise. Nous retrouverions donc toujours les trois éléments inséparables du processus psychique, de l'appétition. Nous avons, en somme, aussi bien le droit de dire l'*idée-force* ou le *sentiment-force* ou le *désir-force*, parce que ces divers moments du processus mental s'impliquent l'un l'autre et impliquent tous le mouvement.

Nous pouvons donc poser la loi suivante : *Tout état actuel de conscience, en raison de son intensité même ou de sa force, tend à déterminer des mouvements plus ou moins intenses et étendus.* En effet, à considérer d'abord les choses du côté mécanique, tout processsus de conscience implique une excitation du cerveau, et cette excitation, étant elle-même un mouvement plus ou moins faible ou énergique, ne saurait se perdre tout d'un coup; le

mouvement se continue donc nécessairement sous une forme ou sous une autre, soit comme mouvement moléculaire de tension, soit comme mouvement visible de translation. Aussi n'y a-t-il pas un seul état de conscience, si *faible* qu'il soit, qui ne s'accompagne d'une onde de mouvement, et cette onde s'étend plus ou moins, meurt plus ou moins vite, ou au contraire se propage plus ou moins loin selon que, *toutes choses égales d'ailleurs*, elle a plus ou moins d'*intensité*. Cette intensité a son pendant dans l'intensité même de l'état de conscience corrélatif. D'où il suit qu'il est impossible qu'un processus quelconque de conscience, en tant qu'inséparable d'un mouvement cérébral, n'enveloppe pas une certaine *force* motrice, dont il est comme la révélation interne et la conscience plus ou moins obscure. Par le seul fait d'*exister*, et d'*exister* à un *degré* quelconque d'*intensité*, faible ou forte, l'état de conscience est l'indice d'un mouvement et la révélation d'une force ayant elle-même un degré d'intensité, petite ou grande.

D'autre part, à considérer les choses du côté mental, un état de conscience est toujours un processus appétitif plus ou moins intense, et il tend à déterminer du mouvement *en raison de l'intensité même de la représentation, du sentiment et de l'appétition qu'il enveloppe*. Un fort désir, par exemple, tend fortement à produire les mouvements nécessaires pour le réaliser. Une douleur qui émeut fortement meut aussi fortement. Une représentation intense enveloppe une tendance forte à se réaliser, toutes choses égales d'ailleurs.

Trois principaux degrés d'intensité sont possibles et dans l'excitation extérieure et dans l'état de conscience corrélatif; selon ces divers degrés, l'un des trois moments du réflexe mental *prédomine*, sans que les autres puissent jamais être entièrement *absents*. Au premier degré, prédomine la sensation; au deuxième, l'émotion; au troisième, la volition. Quoique toujours mêlées, ces différentes fonctions de la conscience peuvent ainsi, par leurs relations et proportions diverses, *caractériser* différemment les faits mentaux.

En premier lieu, l'excitation peut être assez modérée pour ne dépasser que faiblement ce que les psycho-physiologistes appellent « le seuil de la conscience » ; il en résulte alors une modification voisine de l'indifférence au point de vue de la *sensibilité*. Cette excitation très faiblement agréable ou très faiblement pénible, n'ayant encore qu'une forme peu déterminée, prend plus particulièrement le nom de *sensation*. La

réaction émotionnelle et appétitive qu'elle provoque est si faible, qu'elle expire presque en naissant et se perd dans la masse des impressions qui se contre-balancent.

En second lieu, si l'excitation est plus énergique, elle intéresse par diffusion nerveuse un grand nombre d'éléments et même le cerveau tout entier; elle peut intéresser la vie même, dont le cours est favorisé ou contrarié. Il se produit alors la conscience d'une action générale exercée sur notre vie par le milieu extérieur et d'une réaction générale du dedans vers le dehors : c'est l'*émotion,* avec ses deux formes du plaisir ou de la douleur.

En troisième lieu, l'émotion ainsi définie provoque nécessairement l'*appétition* et s'accompagne d'une série de mouvements qui se répandent de toutes parts. Ces mouvements d'appétition et de réaction générale, qui constituent le dernier stade du processus mental, se manifestent eux-mêmes sous diverses formes, selon qu'ils sont plus ou moins énergiques. A leur premier degré, ils n'apparaissent au dehors que comme des mouvements généraux d'*expression.* A un degré supérieur, ils deviennent *impulsions* particulières, c'est-à-dire que la réaction, au lieu de rester générale, se détermine dans une certaine direction, qui est la plus propre à retenir le plaisir ou à écarter la douleur. Dans l'ensemble des mouvements faits d'abord au hasard par l'animal, il y en a qui s'adaptent à ce résultat; ces mouvements sont triés par sélection, et ils aboutissent les uns aux efforts musculaires, les autres aux actions réflexes. Il y a alors *action* proprement dite, action dirigée vers le but, conscient ou inconscient, d'écarter la douleur, de conserver le plaisir, de protéger la vie et la volonté primitive. On voit de nouveau que, grâce à l'irradiation plus ou moins intense et étendue du mouvement appétitif dans l'organisme, tous les éléments essentiels de la fonction mentale doivent se trouver mis en jeu à des degrés divers. Celui qui prédomine impose son nom à l'ensemble, mais, encore une fois, ils sont toujours tous présents.

Si nous résumons ce qui précède, nous voyons que tout état de conscience détermine des mouvements pour deux raisons, l'une mécanique, l'autre psychologique : 1° parce que tout état de conscience a pour concomitant mécanique un ensemble de *mouvements* qui ne peuvent tout d'un coup disparaître, 2° parce que, psychologiquement, tout état de conscience enveloppe de l'*appétit* à un degré quelconque et

constitue une impulsion, générale ou particulière. Aussi avons-nous reconnu que les états les plus indifférents en apparence ont encore un certain ton appétitif, si faible qu'il soit : ils nous intéressent à un degré quelconque, ne fût-ce que par la seule loi machinale et vitale qui fait que ce qui est tend à persévérer dans l'être. Alors même que le sentiment lié à l'appétit semble avoir tout à fait disparu, il subsiste à l'état latent, et, s'il ne paraît pas sous la forme distincte d'un plaisir proprement dit, d'une douleur proprement dite, il persiste sous la forme soit de résistance passive, soit d'action continue et monotone; il oppose cette résistance ou cette action à certaines idées; il se laisse aller à d'autres par paresse ou habitude, mais, sous une forme ou sous une autre, il est toujours là.

III

Force des idées.

Sentir, penser, vouloir, ne semblent séparés de *mouvoir* que dans la conscience *adulte*. Nous pouvons, aujourd'hui, nous représenter et penser un mouvement de notre corps sans l'exécuter réellement et complètement; mais alors nous *arrêtons* un mouvement qui avait été *commencé* par cela même qu'il avait été *représenté*. Nous sentons même, en ce cas, une *impulsion* au mouvement, à laquelle nous résistons; si la représentation est énergique, l'impulsion est énergique, et l'effort pour arrêter le mouvement est lui-même obligé d'être énergique. On sait que l'enfant et le sauvage ne peuvent se représenter avec vivacité un mouvement sans l'exécuter. S'ils aperçoivent ce mouvement accompli par un autre et qu'aucune force contraire ne vienne à la traverse, ils *l'imitent*. Ce n'est donc qu'ultérieurement que la pensée *paraît* privée du pouvoir moteur. La séparation du penser et du mouvoir n'est pas *primitive*, elle est *acquise :* elle provient d'un *conflit* de représentations ou de sentiments, par cela même d'impulsions, qui produit un *arrêt*. Cet arrêt est une *neutralisation* mutuelle entre des impulsions contraires, c'est une composition de forces, dont la résultante est un équilibre toujours instable.

Cette théorie de l'*unité primitive* entre vouloir, sentir, penser et déterminer du mouvement (interne ou externe), est confirmée par l'expérience et même par l'expérimentation psycho-physique. Considérons d'abord les mouvements déterminés par des idées qui ont pour objet distinct un mouvement même : ce sera le cas le plus facile.

I. — Toute idée est une image, conséquemment un ensemble de sensations renaissantes, qui enveloppent des mouvements renaissants; quand l'image est celle même d'un système de mouvements, il est clair qu'elle en est le début. La promenade commencée dans ma tête sous forme de représentation et d'image finit, si rien ne la contre-balance, par gagner mes jambes : il n'y a entre les deux phénomènes qu'une différence d'*intensité* et d'*extension*. Il existe une irrésistible *contagion* de l'idée, qui se réalise plus ou moins

selon que nous la laissons aller ou que nous la retenons. Penser un mouvement, c'est donc à la fois le commencer et le retenir : la pensée est une action qui se contient elle-même dans les cellules du cerveau.

L'expérimentation scientifique vient ici confirmer l'expérience ordinaire. La psycho-physique démontre que, pour qu'une représentation de mouvement aboutisse à un mouvement de translation, il suffit qu'elle ne soit arrêtée par aucune autre représentation. Aussi, faire attention à la représentation d'un mouvement et l'exécuter *coïncident* quant au *temps :* dès qu'il y a ce que Wundt appelle « aperception de l'idée d'un mouvement, » il y a mouvement effectif. Apercevoir et mouvoir sont même chose : l'aperception implique une direction particulière de mouvement et même d'appétition, qui n'a plus qu'à continuer.

Il en est de même pour l'*attente* d'un mouvement, qui est l'idée de ce mouvement comme futur, avec attention tournée de ce côté. L'*attente* est une impulsion déjà commencée dans une direction déterminée, avec innervation préparatoire des centres moteurs. Elle peut être tellement forte qu'elle ne puisse plus s'arrêter elle-même ni arrêter le mouvement qu'elle enveloppe. Il en résulte que, dans les expérimentations où on attend un son, l'observateur peut enregistrer un son bien qu'il se soit réellement produit un *éclair* électrique. L'idée du mouvement à accomplir pour enregistrer le son attendu était alors trop forte pour pouvoir être arrêtée dans son effet : la volonté enveloppée dans cette idée avec le mouvement n'a pu se retenir ni *choisir*. La tension interne est comme celle d'un corps chargé d'électricité et qui se décharge à la moindre excitation extérieure : cette excitation a beau être un éclair au lieu du son attendu, la décharge a lieu quand même, parce que l'éclair est toujours une excitation, quoique différente de celle qu'on attendait; la réaction se produit alors et on enregistre le son en voyant l'éclair, avec la conscience immédiate de l'erreur commise. L'attente est donc bien, du côté physique, un mouvement *commencé* et *contenu :* à la moindre excitation, le frein disparaît et le mouvement suit.

Les expériences bien connues de Chevreul sur « le pendule explorateur » montrent que, si on se représente un mouvement dans un sens, la main finit par réaliser ce mouvement même sans que nous en ayons conscience, et par le communiquer au pendule. Ainsi se meut la baguette divinatoire;

ainsi la table tournante réalise le mouvement qu'on attendait, par l'intermédiaire d'un mouvement réel des mains dont on n'a pas eu conscience. La *lecture des pensées* (par ceux qui devinent, en vous prenant la main, où vous avez caché un objet) est une lecture de *mouvements* imperceptibles, où votre pensée vient se traduire sans même que vous en ayez conscience (1). Dans les faits de *fascination* et de vertige, il y a un mouvement commencé que la paralysie de la volonté empêche de suspendre, et ce mouvement peut nous entraîner vers la douleur ou vers la mort. Quand nous sommes sur une planche au-dessus d'un précipice, la représentation du mouvement de chute est intense, l'impulsion à la chute est donc intense, et elle ne peut être arrêtée que par un effort intense. Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'on dit l'attrait de l'*abîme :* il y a une sorte d'appétition au fond de la terreur même. La terreur, en effet, ayant produit un résultat d'inhibition sur l'ensemble de nos idées et de nos forces, il ne reste plus que l'image du grand trou, avec l'ivresse du mouvement rapide de chute qui commence dans notre cerveau et tend à emporter le plateau de la balance interne. Nous ne tombons pas *librement*, sans doute, mais nous tombons encore *volontairement*. L'idée enveloppe donc bien primitivement l'appétition et la force motrice : elle n'en peut être dégagée que plus tard, par une suspension du mouvement commencé.

Un des exemples les plus frappants de l'influence motrice que peut exercer une simple idée, même vague, c'est ce qui se passe dans les organes de la génération à la simple pensée, parfois fugitive, de l'acte générateur. Ici, l'idée se réalise en mouvements et en sensations avec une rapidité et une énergie souvent frappantes. Si l'attention, qui enveloppe au fond appétition, se concentre sur cette idée, la série d'effets physiques peut se dérouler jusqu'à la fin. Il y a ainsi, entre les centres d'idéation et les centres génésiques, une communication si prompte qu'elle paraît immédiate, malgré la distance qui, dans l'espace, sépare les centres d'idéation des centres générateurs. L'idée de la génération est proprement la génération qui *commence*. Bien plus, les mêmes effets peuvent être suscités, comme par induction, au moyen de

1. M. Clay prétend, dans la *Revue philosophique* qu'il dit à une personne : pensez un nom, je vais le deviner et vous le faire écrire en vous guidant la main; puis, il laisse en réalité la main aller sans la guider et la personne même écrit par des mouvements inconscients le nom qu'elle a pensé. — Nous n'avons pu réussir cette expérience.

représentations qui ne sont pas celles mêmes de l'acte générateur : il suffit de penser à certaines images, à certaines formes de l'autre sexe pour éveiller les impulsions génésiques.

La *tentation* n'est autre chose que la force d'une idée et de l'impulsion motrice qui l'accompagne. Et cette tentation n'est pas toujours produite par des objets *agréables* ou utiles. Toutefois, on découvre toujours un certain plaisir même dans l'accomplissement de la chose nuisible : c'est le plaisir de déployer son activité, de se laisser entraîner ou tomber moralement.

Bain, avons-nous dit plus haut, voit dans les « idées fixes » une exception à la loi générale de l'appétition ; selon nous, cette exception apparente rentre dans les lois que nous avons posées. L'idée fixe, par son intensité et sa constance, tend à *exclure* les autres représentations ; étant seule ou presque seule, tout au moins très prépondérante, elle ne trouve plus un contrepoids suffisant dans les autres représentations ; il en est de même du sentiment et de l'impulsion qui y sont toujours enveloppés : dès lors, le mouvement suit et se continue sans contrainte. Parfois même se produisent des mouvements contre la volonté réfléchie. Il y a alors lutte entre des sentiments divers et des appétits divers, dont chacun tend à s'exprimer dans le corps entier et à se réaliser extérieurement. Ne venons-nous pas de voir comment l'idée du danger doit accroître le danger, lui donner même une sorte d'attrait actif, au lieu de susciter la force de résistance nécessaire ? Dans ces cas en apparence exceptionnels, il y a encore un sentiment parmi les facteurs de l'action, quoique ce ne soit pas un sentiment *de tout point* agréable ; et il y a toujours aussi une impulsion, résultant de ce que l'image est vive, conséquemment *émouvante* et *mouvante*.

L'état de la conscience dans l'idée-fixe est analogue à l'état de la conscience dans le *somnambulisme*. Le somnambule est celui qui ne pense rien sans l'exécuter non seulement par le cerveau, mais par les mains et les pieds : le mouvement est alors tellement vif dans le cerveau et la résistance des organes est tellement affaiblie, qu'il se communique aux membres comme dans la veille. Les faits de *suggestion hypnotique* sont aussi des idées de mouvements et d'actions qui se propagent. En outre, l'hypnotisme réalise l'exclusion de presque toutes les idées au profit d'une seule, celle qui est suggérée. C'est un *monoïdéisme* artificiel. L'hypnotiseur fait le vide intellectuel dans le cerveau, puis, dans ce vide, il

introduit une idée qui, étant presque unique et sans contre-poids, se réalise en mouvements.

La contagion et la continuation du mouvement commencé ne se produit pas seulement dans nos propres organes : elle se produit d'un organisme à l'autre. Comment se fait-il qu'en voyant quelqu'un faire un mouvement nous devenions capables, par ce seul fait, d'*imiter* et d'accomplir le même mouvement, sans qu'on ait besoin de nous dire quels muscles il faut remuer et sans même que nous connaissions l'existence de ces muscles ? C'est que l'idée du mouvement aperçu est ce mouvement même reproduit dans le cerveau et ayant tendance à se propager dans les autres parties de notre corps ; être témoin d'un mouvement, c'est donc déjà être acteur.

De même, dans la *sympathie,* nous vibrons à l'unisson d'autrui. Bain voit dans la sympathie une seconde exception à la loi ordinaire qui relie le mouvement au sentiment et au désir ; mais se représenter une joie ou une souffrance dans un être analogue à soi-même, c'est nécessairement jouir soi-même et souffrir. Le mouvement résulte alors du sentiment enveloppé dans l'idée même des sentiments d'autrui, et ce cas particulier rentre dans la loi générale que nous avons posée. L'interprétation des signes en est la conséquence. L'expression n'étant que la propagation du mouvement central à tout l'organisme et sa reproduction par les divers organes, être témoin des signes, c'est encore participer soi-même aux sentiments qui les produisent : on n'a donc besoin, pour comprendre les signes, que d'en lire le sens en soi-même.

La dernière exception que Bain croit trouver à la loi générale de la volonté, c'est l'habitude. Nous sommes mus alors, dit-il, par quelque chose qui n'est point un plaisir ; le seul moteur, dans l'habitude, est une tendance survivant aux raisons qui l'avaient fait naître. — Oui, mais remarquons d'abord que le mouvement produit par l'habitude reprend la forme nette du *désir* dès qu'il y a quelque obstacle qui en empêche ou retarde l'accomplissement : l'habitude est donc un désir latent et obscur, tout prêt à se manifester. En somme, elle implique une diminution de la résistance à une certaine direction de mouvements, donc une diminution d'effort et de peine en ce sens : où il y a plus d'*aisance*, il y a plus d'*aise*. En l'absence des obstacles, cette aise ne se manifeste pas d'une façon distincte ; mais, dès que l'obstacle se dresse devant l'habitude, le mouvement contrarié retentit en peine :

l'habitude redevient ouvertement *besoin* conscient, *désir*, — et le désir est de la volonté commencée. Agir par habitude, c'est donc toujours agir selon la ligne de la moindre peine et du plus grand plaisir. L'habitude est de la volonté qui s'est déterminée dans une certaine direction et s'est creusé un lit dont elle suit la pente : la représentation de l'action souvent accomplie en est le recommencement, et l'absence de frein dans le système nerveux fait que l'énergie motrice continue son chemin par les voies toutes tracées. Quand la facilité et la rapidité de l'action sont extrêmes, la représentation elle-même disparaît presque, et le sentiment corrélatif devient tellement confus que l'action paraît toute machinale ; le ressort initial de l'idée et du sentiment n'en subsiste pas moins, tout prêt à se révéler dès qu'il y aura obstacle. Nous ne saurions dès lors, avec Bain, voir dans l'habitude une exception à la loi générale de l'appétition. C'est un simple déplacement du centre intérieur de gravité.

II. — Ce n'est pas seulement l'idée d'un mouvement ou d'une action qui tend à se réaliser en se concevant, c'est aussi l'idée d'une *sensation* ou d'un *sentiment*. Il semble d'abord étrange que l'idée d'un état où nous paraissons passifs, d'un état qui ne dépend pas de nous, puisse réaliser cet état même ; cependant il en est ainsi, toutes les fois du moins que notre activité propre entre comme facteur plus ou moins latent dans la production de cet état. L'idée d'une sensation en est le commencement et la première réalisation. On en trouve la preuve dans des expériences psycho-physiques voisines de celles que nous avons déjà citées. Quand l'expérimentateur attend, pour un moment déterminé, une impression déterminée, il peut apercevoir l'impression *avant* qu'elle ne se soit produite : l'idée, en ce cas, s'est donc réalisée elle-même avant d'avoir été réalisée par l'objet extérieur.

Quand nous nous représentons un point de la superficie de notre corps et y pensons avec une attention soutenue, il se produit en ce point certaines sensations plus ou moins vagues qui ne peuvent s'expliquer que par la propagation de l'excitation centrale aux nerfs *sensoriels* aboutissant à ce point. Il y a alors une onde nerveuse qui prend la direction de la partie du corps à laquelle nous pensons fortement, et cela, en vertu de la connexion du cerveau avec cette partie du corps. Si l'on tient une aiguille près d'un point visible de la peau, en menaçant de piquer, le sujet éprouve une vague

sensation *sui generis*, qui ne pourrait se produire, dit Sergi, s'il n'y avait une onde nerveuse allant du centre à la périphérie. L'idée, ici, stimule le processus nerveux et le détermine dans la direction de l'organe sur lequel elle se fixe. On sait que l'attente d'un afflux du sang vers des stigmates produit l'afflux au jour dit; l'attente d'un effet purgatif peut provoquer la purgation; l'attente de la maladie peut provoquer la maladie. Tant il est vrai que l'idée est une sorte de type proposé à l'organisme, une première ébauche de ce qui va se produire dans les organes, et qu'il y a un échange incessant d'ondes nerveuses entre le cerveau et les organes mêmes.

Si on admet, avec Sergi, l'existence d'ondes réfléchies et d'ébranlements nerveux partant des centres, on comprend encore un nouveau fait d'expérience, relatif aux « images accidentelles ». Ces images peuvent se produire indépendamment de l'excitation directe de la rétine et par pure excitation centrale : ainsi on voit du vert après s'être *représenté* fortement du rouge. Nous croyons d'ailleurs que toute onde réflexe doit produire à son tour un perpétuel remous d'ondes centripètes. En même temps, les mouvements des muscles envoient au centre leurs sensations afférentes.

Sergi dit encore que, quand il étudie au microscope, il tient, contrairement à l'usage, les yeux ouverts. Au bout de quelque temps, l'image qui est dans le champ du microscope (devant l'œil droit, par exemple) lui apparaît projetée dans la direction de l'autre œil (de l'œil gauche) : elle vient se mêler aux autres images qui sont dans le champ de cet œil. Sergi explique ce phénomène par l'onde réflexe, qui, ne se limitant pas à un seul œil, se transmet par les *deux*, selon sa voie commune et normale, si bien que l'objet perçu d'abord par un œil est à la fin perçu par l'autre.

Ajoutons qu'après s'être longtemps représenté un objet rouge avec un œil, si on ferme cet œil pour ouvrir l'autre rapidement, on aperçoit l'image consécutive *au moyen de l'œil qu'on vient d'ouvrir*. Le mécanisme cérébral de l'image est donc bien le même que celui de la sensation, et il provoque des mouvements analogues.

III. — Nous n'avons parlé jusqu'ici que des idées qui sont des images, et qui représentent soit des mouvements à accomplir, soit des sensations à éprouver. Mais les *idées* abstraites, les *idées* pures ont-elles aussi un pouvoir de déterminer et de diriger des mouvements ? Ont-elles, secondaire-

ment, une tendance à réaliser leur objet en tant qu'il dépend de nous-mêmes? — Notre réponse est affirmative. Toute idée abstraite ou générale, en effet, enveloppe encore des images *sensorielles* et *motrices*, conséquemment une tendance au mouvement. De plus, toute idée générale qui a un rapport à l'action et dont l'objet peut être réalisé par nous, — comme le bien de la famille, de la patrie, de l'humanité, etc., — exerce une impulsion évidente et devient une force capable d'entraîner les individus ou les masses. Sans doute, une idée absolument pure ne « soulèverait pas un fétu », comme dit Malebranche; mais y a-t-il en nous une idée absolument pure? Celle qui paraît la plus pure de toutes, c'est la pensée de la pensée même, à laquelle il semble qu'aucune image ne soit attachée. Cependant, il y a d'abord là l'image du mot *pensée*, qui est nécessaire pour rendre distincte l'idée de la pensée. De plus, la pensée de la pensée est toujours accompagnée de la *cœnesthésie*, d'un ensemble de sensations et sentiments infinitésimaux, dont l'agrégation forme cette sorte de son continu qui est le sentiment général de la vie. Il y a même là le sentiment plus particulier de la vie *cérébrale*, c'est-à-dire de l'action cérébrale inséparable de la pensée; si nous ne localisons pas nettement nos pensées dans le cerveau, il y a cependant une masse confuse de sensations cérébrales qui accompagne l'exercice de la pensée et qui, en s'exagérant, produit une sensation de chaleur au cerveau. La méditation la plus abstraite est voisine du mal de tête, par la sensation sourde de calorique qui accompagne toute méditation intense. Bref, nous ne sommes point de purs esprits ni des anges, et nous avons beau *penser* notre *pensée*, ou la *Pensée de la Pensée*, nous avons toujours la perception vague : 1° de notre corps, alors même que nous n'y faisons pas attention ; 2° d'un travail *cérébral* qui est un travail *mécanique*. Enfin les idées les plus immatérielles, outre qu'elles enveloppent du mouvement dans leur conception même, dans les images et les mots qui les accompagnent, peuvent être encore des idées *directrices* de la volonté, des *buts*, des *idéaux;* par cela même, elles agissent comme des forces et tendent à leur propre réalisation.

Il y a des *mots-forces*, comme il y a des idées-forces dont ils sont les substituts et les symboles. « Dans la pensée actuelle, dit excellemment Leibniz, nous avons coutume d'omettre l'explication des signes au moyen de ce qu'ils

signifient, sachant ou croyant que nous avons cette explication en notre pouvoir; mais cette explication ou application des mots, nous ne la jugeons pas nécessaire *actuellement*... J'appelle cette manière de raisonner aveugle ou symbolique. Nous l'employons en algèbre, en arithmétique, et, en fait, universellement. » Oui, universellement, même dans la morale, dans la politique, dans la vie de chaque jour. Le mot : *tu ne dois pas*, nous arrête au moment de telle action; ceux d'*honneur*, de *patrie*, nous excitent à agir. Avec les mots de liberté et d'égalité on soulève les masses. C'est que ces mots, chacun croit en avoir « l'explication et l'application » sans la juger actuellement nécessaire; et on *agit* d'après les mots comme l'algébriste *calcule* d'après des lettres symboliques. On a justement comparé encore les mots à la monnaie fiduciaire, aux chèques et aux billets de banque, avec leurs avantages et leurs dangers. Mais l'élément *moteur*, en ce cas, n'est-il vraiment que dans le *mot* même, comme M. Ribot paraît le croire? (1). Est-ce simplement le petit mouvement des muscles du larynx qui entraîne une armée au seul mot d'*honneur?* — Ce petit mouvement ne fait que déclancher un mécanisme profond. C'est tout un ensemble de forces motrices accumulées dans le cerveau qui se pressent et se précipitent vers les muscles, dès que les deux syllabes efficaces ont touché la détente. Et ces forces motrices correspondent à tout un ensemble d'idées-forces, c'est-à-dire d'appétitions et d'émotions corrélatives de certaines idées. L'apparente *abstraction* de telle pensée, de tel mot, recouvre une légion de sentiments et de passions toutes prêtes à éclater : plus le mot est abstrait, plus l'idée est générale, plus les sentiments évoqués sont nombreux et complexes; si bien qu'en dernière analyse il est des idées dont la force croît en raison même de leur universalité.

L'application de notre théorie aux cas particuliers confirme donc la loi que nous avons posée : *tout état de conscience, quel qu'il soit, est force motrice*, en ce sens qu'il enveloppe toujours les trois fonctions psychiques, lesquelles tendent toujours au mouvement; si donc cet état de conscience était seul, il produirait un effet moteur et se réaliserait lui-même; mais, comme il est toujours combiné avec d'autres états de conscience, l'action finale est la résultante d'une com-

1. Voir M. Ribot, *De l'attention*, p. 85.

position de forces. La séparation du mental et du mécanique est artificielle, comme la séparation des diverses fonctions mentales elles-mêmes. Notre activité radicale, notre appétit primitif est une volonté de vivre, d'être et d'être bien : l'être vivant n'est jamais indifférent à son être et à son bien-être, sans quoi il serait mort, il ne *serait* pas. La volonté primitive n'est pas *ambiguë*, elle ne choisit pas ; mais le choix n'est pas l'essence de la volonté, et il n'est lui-même possible que par un vouloir supérieur, exempt de *choix*, exempt aussi de *contrainte* externe. Une activité à la fois sans contrainte et sans choix, voilà, selon nous, la volonté primitive ; c'est cette volonté qui se retrouve sous la tendance vers le plaisir, comme sous l'aversion pour la douleur, et le *mouvoir* y est inclus. Tout changement psychique est donc simultanément, indivisiblement, un changement organique ou mouvement, parce qu'il suppose la mise en relation de la volonté avec des forces qui la favorisent ou la contrarient, et que tout concours, tout conflit entraîne des changements dans l'espace avec les changements internes : l'espace, répétons-le, est la forme de la multiplicité et de la simultanéité des actions réciproques, et sans action réciproque il n'y a ni vie organique, ni vie mentale.

IV

Propagation du mouvement cérébral aux organes.

« Je veux mouvoir mon bras, et il se meut, comme par un *fiat* créateur. » Selon Fénelon et Bossuet, c'est la plus grande de toutes les merveilles. Et certes il y a là, comme en tout, matière à étonnement; cherchons cependant si ce mystère n'est pas ou moins grand ou moins spécial qu'il ne le semble.

En premier lieu, une loi toute physique trouve ici son application. Quand un mouvement est désordonné à son début, en traversant un milieu il s'ordonne de lui-même. Si par exemple, dans un long tuyau, on agite l'eau à l'une des extrémités, ce mouvement a beau être irrégulier, on constate à l'autre extrémité une ondulation régulière : le mouvement, en se propageant, s'est régularisé. De même, lorsque l'activité intérieure du cerveau se décharge, son extension dans les différents membres tend mécaniquement à la rendre régulière. — En second lieu, cette régularité est assurée physiologiquement par la *symétrie des membres :* ceux-ci tendent à exécuter l'un après l'autre le même mouvement; il s'établit une correspondance dans les parties homologues de notre corps. Il en résulte une suite de mouvements ordonnés, se communiquant de proche en proche; le mouvement *vermiculaire* de l'ensemble va s'étendant, se prolongeant jusqu'à l'extrémité des membres, prenant la forme d'une ondulation qui, tout en reculant toujours, avance aussi toujours. Le point de départ de cette ondulation est le cerveau; le mécanisme de la propagation dans les membres consiste donc dans la reproduction par les différents organes, selon leur forme propre, du plan de mouvement déjà partiellement exécuté par le cerveau. Dans les centres cérébraux s'accomplit un mouvement primordial qui a déjà une certaine intensité, et les organes n'ont qu'à se laisser pousser pour reproduire des mouvements en harmonie avec ce mouvement cérébral. Il y a ainsi *sympathie* et *synergie.* Une comparaison peut éclaircir ces faits. Supposons que, sur une plaque sonore, on ait répandu du sable; quand, avec un martelet, on communique à la plaque un mouvement vibratoire, on voit peu à peu, en certains points, le sable affecter telles ou telles formes régulières;

si les vibrations s'étendent jusqu'aux extrémités, le sable forme un ensemble de dessins similaires qui s'étendent aussi jusqu'aux bords. Il en est de même du cerveau : si le mouvement est assez intense, il se propage dans tout le système nerveux, et les organes reproduisent, avec les variantes qu'entraînent leur structure propre et leur fonction propre, le dessin réalisé déjà dans le cerveau. Tel est le mécanisme physiologique de la propagation du mouvement.

Tout mouvement qui s'est ainsi propagé une première fois a ouvert des voies dans le cerveau et dans les organes. La répétition des mouvements produit donc dans l'organisme, par l'effet de l'habitude individuelle ou de l'habitude héréditaire, des centres de mouvements et des voies de communication. C'est ce que les physiologistes appellent *centres psycho-moteurs*. Que ces centres soient vraiment *moteurs* ou qu'ils soient des centres *sensitifs* (point non encore éclairci), ils sont toujours les régions du cerveau où est situé le point de départ *habituel* ou *héréditaire* de certains mouvements conscients (1).

Ce qu'il faut expliquer, en somme, c'est donc moins la communication du mouvement dans l'organisme que les cas d'arrêt, puisque la communication est le fait normal; ce dont il faut s'étonner, ce n'est pas que l'appétition et la représentation enveloppent la force motrice, mais de ce qu'elles ne semblent pas toujours l'envelopper, de ce que parfois manque,

(1) Le progrès des localisations cérébrales a fait déjà découvrir un certain nombre de ces centres ou de ces régions. Les travaux de Broca ont établi, comme chacun sait, que les mouvements du langage articulé ont leur point de départ dans la moitié postérieure de la troisième circonvolution frontale gauche. S'il y a un commencement de lésion et de désorganisation dans cette région cérébrale, le malade peut encore penser les mots et les prononcer mentalement, mais il ne peut plus les articuler au dehors : il ne trouve plus que le même mot toujours répété ou des suites de mots incohérents. C'est un commencement d'*aphasie*. Si la lésion est plus étendue ou plus intime, l'aphasie ou perte de la parole se complique d'amnésie ou perte de la mémoire ; le malade ne peut plus *penser* les mots ni les comprendre. D'autres parties de l'écorce cérébrale semblent le centre de certaines classes de mouvements déterminés : mouvement pour remuer la jambe, le pied, tel doigt de pied, le bras, la main, tel doigt de la main, pour dresser ou incliner la tête, pour se coucher sur le dos ou se lever, etc. Détruisez ces centres, les mouvements qui y ont leur point de départ deviennent impossibles. On enleva un de ces centres à un chien qui avait l'habitude de donner la patte ; il perdit cette faculté. Au reste, ces localisations sont encore très imparfaites, et plusieurs sont contestées. Il faut remarquer aussi que, souvent, quand certains centres psycho-moteurs ont été détruits, il peut s'en reformer d'autres analogues dans d'autres portions du cerveau, et ces seconds centres suppléent les premiers. Il y a donc des centres qui ne sont que des voies de communication habituelles, mais non absolument nécessaires, et d'autres qui indiquent une structure plus fixe, comme la circonvolution de Broca.

en apparence du moins, le troisième moment du processus, la motion.

Au point de vue physiologique, les avis sont partagés sur le mécanisme de l'arrêt (1). Setchenow et Goltz admettent, dans le cerveau, des centres d'arrêt qui, chez l'animal sain, modèrent les mouvements réflexes, tandis que, chez l'animal décapité, l'excitabilité augmente. Ferrier admet dans les lobes frontaux des *centres modérateurs*, qui seraient l'organe de l'attention. D'autres physiologistes supposent simplement qu'à l'état normal, les excitations se répartissent à la fois dans le cerveau par une voie descendante et dans la moelle par une voie transverse ; dans les cas où le cerveau ne peut jouer un rôle, les excitations ne trouvent plus qu'une seule voie ouverte, et il en résulte dans la moelle une sorte d'accumulation dont l'effet est une excitabilité réflexe exagérée. Dans ce cas, au lieu de centres spéciaux ayant pour fonction de *supprimer* du mouvement, on aurait une simple *neutralisation* mutuelle de mouvements par deux tendances contraires. Cette dernière condition est d'ailleurs elle-même nécessaire, selon nous, à la suppression du mouvement par les centres d'arrêt : il faut toujours admettre qu'un mouvement est arrêté par un autre mouvement, selon la loi du parallélogramme des forces. D'après l'opinion qui nous semble la plus plausible, les processus d'inhibition sont liés au changement *anabolique* du processus nerveux, qui tend à reprendre sa forme primitive. Tout mouvement nerveux contient d'ailleurs à la fois des ondes impulsives et des ondes inhibitives.

Quel que soit le mécanisme nerveux qui produit l'arrêt, on comprend que, dans un organisme vaste et compliqué comme le corps humain, il y a nécessairement des mouvements qui se contrarient et s'équilibrent. L'excitation nerveuse, qui tend par *diffusion* à envahir tout l'organisme, subit nécessairement le long du chemin des modifications nombreuses ; renforcée sur un point, elle doit être diminuée sur l'autre. D'autre part, au point de vue psychologique, toute modification mentale entraîne une série d'autres modifications mentales qui sont liées à la première : une idée amène une autre idée, provoque un sentiment; ce sentiment éveille d'autres sentiments, etc. Or, nous le verrons plus loin, les divers états mentaux exercent l'un sur l'autre un effet, soit de renforcement, quand ils ont même direction, soit d'affaiblissement, quand leurs forces

(1) Voir sur ce point Ribot, *les Maladies de la volonté*, introduction.

sont de directions contraires (par exemple les sentiments égoïstes et les sentiments désintéressés). Il en résulte comme des centres divers de force mentale qui agissent simultanément ou successivement, et dont les actions se composent.

Dans la région supérieure du cerveau, tous les centres sont à la fois sensoriels et moteurs, mais leur caractère moteur ne se révèle extérieurement que s'il n'y a point inhibition. La partie postérieure du cerveau est probablement constituée de la même manière. Il est vrai qu'elle ne répond à l'excitation électrique par la production d'aucun mouvement *musculaire*, mais tous les mouvements ne sont pas nécessairement *musculaires;* de plus, ceux-ci peuvent être arrêtés par un ensemble d'inhibitions qui empêche la partie postérieure du cerveau de dominer et de dérégler l'action intelligente de la partie antérieure. On sait que, d'après les expériences de Goltz et de Loeb, quand les lobes frontaux sont enlevés, la mobilité de l'animal devient excessive et déréglée ; les lobes occipitaux sont donc aussi *sensori-moteurs*, mais leur action motrice, à l'état normal, est empêchée par les lobes frontaux, qui représentent alors le gouvernement central et régulier tandis que les autres sont l'anarchie.

En somme tous les phénomènes de neutralisation et d'arrêt sont ultérieurs, tandis que les phénomènes d'excitation sont primitifs; les idées et fonctions mentales sont donc, en quelque sorte, motrices par essence et suspensives de la motion par accident.

CHAPITRE TROISIÈME

CORRÉLATION DES FORCES MENTALES ET LOI DE CONSERVATION DE LA FORCE MENTALE

I. Corrélation de quantité entre les faits *physiques* et les faits *physiologiques*.

II. Corrélation de quantité entre les faits *physiologiques* et les faits *psychologiques*. — 1° Y a-t-il *transformation* des premiers dans les seconds. Que nous apprend sur ce point l'expérience. Expérimentations qui seraient nécessaires pour démontrer cette transformation. Ces expérimentations ont-elles été faites. — Que nous apprennent l'analyse et le raisonnement. Impossibilité de concevoir la transformation du mouvement en faits de conscience. — 2° Il y a seulement *corrélation* de quantité entre les faits psychologiques et les faits physiologiques. Confusions à éviter. Quels sont les deux termes, l'un physique, l'autre mental, dont il faut comparer les *intensités*. Tout changement de quantité entraine un changement de qualité dans l'ordre mental. Inversement, tout changement de qualité dans l'ordre mental implique un changement de quantité. — Harmonie finale de l'énergie physique et de l'énergie mentale. — Vrai domaine de cette harmonie. — Distinction de la *qualité psychologique* et de la *qualité morale ou sociale*. — Le poids de carbone brûlé et la valeur morale d'une action. — A quel point de vue il y a harmonie entre la quantité physique et la valeur morale ou sociale. Examen des conséquences ultérieures d'un acte, par exemple des actes de Jesus au point de vue mécanique et moral.

III. Corrélation de quantité entre les divers *faits psychologiques*. — La corrélation et l'équivalence mutuelle des faits mentaux n'est pas une *transformation* de l'un dans l'autre. — L'absence d'*identité* entre les divers faits mentaux n'exclut pas la loi de *proportionnalité quantitative* qui les relie. — *Loi de conservation de l'énergie psychique*. Réponse aux objections. — Que l'impossibilité pour nous de *mesurer* exactement les forces mentales ou de déterminer une *unité de mesure* fixe n'implique pas qu'elles ne soient point mesurables en elles-mêmes. Exemples tirés du *souvenir* et de la *sensation*.

I

Corrélation de quantité entre les faits physiques et les faits physiologiques.

Selon les plus récentes observations et inductions de la physiologie, la loi d'équivalence et de corrélation des forces

s'applique au système nerveux comme à tous les appareils mécaniques : le système nerveux restitue sous forme de *mouvement*, et en quantité proportionnelle, ce qu'il a reçu sous forme d'*excitations*. Cette loi se vérifie d'abord par l'action des muscles (1). Un travail chimique et une conversion de la chaleur en mouvement s'opère aussi dans les *nerfs* comme dans les muscles ; mais le travail est beaucoup moindre. Le nerf, en effet, n'a qu'une *excitation* à transmettre, et ce n'est pas lui, mais le muscle, qui accomplit le grand *travail moteur*. L'excitation à forme électrique transmise par le nerf ne fait que déclancher un mécanisme, ouvrir ou fermer un courant, comme la main du mécanicien ouvre ou ferme le passage à la vapeur dans la locomotive. Matteucci suspend un poids au muscle principal de la jambe d'une grenouille et il envoie un courant électrique dans le nerf attaché à ce muscle : la contraction musculaire soulève des poids facilement évaluables ; d'autre part, on peut évaluer la combustion du zinc produite par la pile pendant le temps très court de l'excitation du nerf; Matteucci trouve ainsi que le travail mécanique fait par le muscle est vingt-sept mille fois plus grand que le travail chimique ou calorique de l'excitation nerveuse.

La proportionnalité, sinon l'équivalence, entre l'excitation et la réaction nerveuse se manifeste aussi dans les actions réflexes de la moelle épinière (2). Quant au cerveau, s'il est un appareil capable de compliquer et de multiplier les effets, les effets ne cessent pas pour cela d'y être en corrélation mécanique avec leurs causes. Supposer la loi d'équivalence quantitative suspendue dans le cerveau, c'est

(1) Le fait caractéristique qui accompagne la contraction musculaire, c'est une forte absorption d'oxygène, qui est exactement proportionnelle à la quantité de travail accompli par le muscle. C'est même cette action chimique produite dans le muscle qui en change la forme et le contracte : ainsi, quand on mouille les cordes qui soulèvent un poids, elles se gonflent, se tendent et ont pour effet une traction considérable. En même temps que le muscle s'oxyde, il produit de la chaleur; Béclard a montré, dans une série d'expériences ingénieuses, que la chaleur due à l'action chimique est diminuée de celle qui se transforme en travail mécanique. Dans tout son corps, l'homme rend en travail environ 12 pour 100 de la chaleur emmagasinée; c'est à peu près le rendement de nos meilleures machines.

(2) Chez l'animal dont la moelle a été séparée de l'encéphale, pincez légèrement un membre, des mouvements se montreront dans ce membre seul; pincez un peu plus fort, les mouvements se manifesteront à la fois dans le membre qui reçoit l'excitation et dans celui du côté opposé : serrez fortement entre les mors d'une pince les doigts d'une patte, les mouvements convulsifs envahissent les quatre membres et le tronc. Augmentez l'intensité de l'irritation, vous aurez des mouvements généraux, des cris mêmes, si la section a porté au-dessus du bulbe rachidien. (V. Rouget. *Physiologie des actions réflexes*, p. 51.)

faire une pure hypothèse et une hypothèse antiscientifique.

Les fonctions physiologiques et les phénomènes physiques sont donc corrélatifs, au point de vue purement mécanique, comme le sont entre elles les diverses forces de l'univers, gravitation, chaleur, lumière, électricité ; et le système nerveux est l'organe de cette corrélation.

II

Corrélations de quantité entre les faits psychologiques et les faits physiologiques.

Entre les faits psychologiques et les faits physiologiques il y a aussi une corrélation de quantité. Si l'on considère d'abord les mouvements antécédents et concomitants des fonctions mentales, on peut admettre avec Herzen les lois suivantes :

1° L'intensité de la conscience est en proportion directe de l'*intensité* de la désintégration nerveuse, qui la précède ou l'accompagne. Le sentiment, par exemple, suppose une désintégration de la force accumulée dans les nerfs, tantôt agréable si la dépense est inférieure à la provision, tantôt pénible si elle est supérieure; et l'intensité du sentiment varie selon l'intensité même de cette désintégration nerveuse.

2° L'intensité de la conscience est en proportion inverse de la *facilité* et de la *rapidité* avec lesquelles le travail interne de chaque élément nerveux se décharge sur un autre élément nerveux. Le sentiment, par exemple, perd de son intensité et de sa distinction en raison de la facilité et de la rapidité avec laquelle se produit le mouvement. C'est qu'il y a alors une diminution de la *résistance* organique, grâce aux canaux creusés par le mouvement même; l'action intérieure diminue alors avec la réaction que lui oppose la résistance extérieure; la victoire de l'action finit donc par être un repos et une cessation d'action. Il en résulte que le bien-être, l'ἡδονὴ καταστηματική, peut persister, mais que l'ἡδονὴ ἐν κινήσει, le plaisir contrasté et mouvementé disparaît. C'est en ce sens qu'on peut dire qu'il n'y a point de *plaisir* sans *peine,* sans une exertion de mouvement rencontrant une certaine résistance, dont elle triomphe en se réparant par l'exercice même.

3° Les faits mentaux se traduisent plus ou moins directement en faits corporels dont l'intensité est proportionnelle à leur intensité propre : la douleur, par exemple, produit des troubles en rapport avec son énergie.

De ces faits il est inexact de conclure que les phénomènes mentaux soient une *transformation* des phénomènes phy-

siques et physiologiques. La doctrine de Spencer, sur ce point, offre des variations et même des contradictions. Tantôt il dit : « Ce qui existe dans la conscience sous forme de sentiment est *transformable* en un équivalent de motion mécanique, et par conséquent en des équivalents de toutes les autres forces que la matière manifeste (1). » Tantôt, au contraire, il ne renferme point le sentiment dans la liste des *forces* mutuellement équivalentes et *transformables;* les actions musculaires ou autres d'un organisme sont toutes, dit-il, des chaînes d'action mécanique qui se développent sans aucune « interférence » possible du sentiment.

Bain, avec cette prudence dont il a l'habitude de ne se départir que par exception (nous verrons plus loin qu'il a des moments d'imprudence), déclare la question aussi insoluble qu'elle est intéressante. Il formule d'ailleurs le problème en termes frappants. Il y a, dit-il, sous toute série de faits mentaux, une série d'actions physiques, avec dépense ou transport de force motrice ; et ces actions ont leurs résultats physiques, en même temps que leurs concomitants subjectifs. Eh bien, voici la question : ces résultats physiques sont-ils *moindres* qu'ils ne seraient s'il n'y avait aucun côté mental? « En d'autres termes, la conscience et les faits de conscience *coûtent-ils* quelque chose, physiquement parlant, et *dépensent-ils* de la force ? Nous pouvons concevoir un moyen de soumettre la chose au contrôle de l'expérimentation, mais probablement les procédés de recherche les plus avancés ne peuvent encore surmonter les difficultés de la question. » Le problème que Bain pose ainsi peut être éclairé par le cas de la lumière, considérée comme l'une des forces en corrélation dans la nature : tandis que l'énergie mécanique, la chaleur et la force chimique ont obtenu des équivalents numériques déterminés, on n'a encore établi rien de semblable pour la lumière. « Nous pouvons convertir, dit Thomas Graham, un poids de charbon en acide carbonique dans l'obscurité parfaite, et nous savons la quantité précise de chaleur engendrée ; nous pouvons

(1) Et encore : — « Les modes de l'Inconnaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lumière, affinité chimique, etc., sont transformables les uns dans les autres, et dans ces modes de l'Inconnaissable que nous distinguons sous les noms d'émotion, de sensation, de pensée, celles-ci à leur tour peuvent, par une transformation inverse, reprendre leurs premières formes. Aucune idée, aucun sentiment ne se manifeste que comme résultat d'une force physique qui se *dépense* pour le produire : tel est le principe qui ne tardera pas à devenir un lieu commun scientifique ; tous ceux qui savent apprécier l'évidence verront qu'une seule cause peut encore en expliquer le rejet, c'est l'entraînement irrésistible d'une théorie préconçue. (*Principes*, p. 232, traduction française.)

brûler le même poids de charbon de manière à produire une grande quantité de lumière; estimez la lumière en bougies ou de toute autre façon, mesurez aussi la chaleur dégagée en même temps que la lumière; soustrayez la quantité de lumière de la quantité de chaleur de l'autre morceau de charbon, qui n'a donné aucune lumière; la différence serait l'équivalent de la lumière. Quoique cette opération n'ait pas été actuellement accomplie, elle est manifestement du domaine de nos ressources expérimentales et ne sera probablement pas longtemps différée. » Le cas de la force nerveuse dans son rapport avec les faits subjectifs est jusqu'ici semblable : nous avons des actions nerveuses sans subjectivité apparente pour nous, non saisies par notre conscience, par exemple les actions qui président à la digestion; et il y a au contraire d'autres actions avec subjectivité et conscience. Dans les deux classes de faits il y a une dépense de force, avec des résultats *physiques*. Ceci posé, il faudrait observer si, dans le cas où la sensibilité et la conscience accompagnent le phénomène, les *résultats physiques ne demeurent pas toujours le plein équivalent physique* des forces dépensées. Le problème est ainsi tout à fait intelligible, mais personne, dit Bain, ne peut « même deviner la réponse expérimentale ». En somme, cela revient à la question : — Les phénomènes objectifs dont un animal est le théâtre auraient-ils été les mêmes sans le côté subjectif? — Des savants d'Edimbourg, Dewa et Mac Kendrick, voulant vérifier la loi de Weber, ont trouvé, par des expériences sur l'œil, que la sensation est proportionnelle à l'intensité du courant nerveux transmis au cerveau, car le courant nerveux est proportionnel au logarithme de l'excitation; s'il était donc possible d'établir que ce courant nerveux, parvenu dans le cerveau, ne se retrouve pas et ne se continue pas sous forme de mouvement, la pensée apparaîtrait comme une transformation du mouvement. La force emmagasinée dans l'organisme dont nous disposons, dit encore à ce sujet Delbœuf, a la faculté de se transporter d'un point à un autre de l'organisme et de se mettre au service d'organes différents : je puis la dépenser soit en produisant des effets musculaires, soit en éprouvant des sensations visuelles, auditives, etc., ou en produisant de la pensée. Pendant un effort musculaire violent, — marche rapide, saut, danse, exercices gymnastiques, — la sensibilité auditive, visuelle, olfactive, tactile, de même que la pensée et l'attention, est émoussée et inerte; il y a donc lieu de se demander si la

même force peut se manifester successivement sous forme de mouvement et de pensée.

Selon nous, l'expérience ne pouvant résoudre la question ainsi posée, il faut s'adresser à l'analyse et au raisonnement. Or, si un mode de mouvement, comme la chaleur, peut se transformer en un autre mode de mouvement, comme un travail mécanique, il est absurde d'imaginer la transformation d'un pur et simple mouvement en une chose qui n'est plus un mouvement, comme la pensée. Au point de vue mécanique, la transformation des forces n'est qu'une continuation du mouvement; il n'y a de *transformé*, quand nous passons de la chaleur à la lumière, que nos sensations de chaleur et de lumière; objectivement, c'est toujours la même quantité de mouvements qui se combinent et aboutissent à des directions diverses. La liste des *énergies transformables* n'est donc que la liste des divers genres de mouvements : on fait abstraction de leurs causes inconnues, et on les classe artificiellement par rapport aux sensations diverses qui peuvent nous les révéler; — ce qui est un rapport tout extrinsèque. D'après ces définitions, comment mettre le sentiment et la pensée, comme tels, dans la liste des *énergies transformables ?* — Nous ne pouvons pas réduire le sentiment et la pensée à de simples *rapports* changeant dans *l'espace*, à des *mouvements* au sens mécanique, c'est-à-dire considérés comme simples relations spatiales et indépendamment de toute cause proprement dite. Il y a dans les *changements psychiques* autre chose que des *changements locaux;* il y a, outre leur intensité et leur durée, une *qualité* interne, irréductible à la simple relation externe de la droite et de la gauche, du bas et du haut; on ne peut expliquer une sensation, comme celle de lumière, par une disposition *extérieure* et *locale* de molécules qui, dans leur intérieur, n'auraient subi aucun changement. Dès lors, quand on dit que le sentiment ne fait pas partie des énergies transformables, on ne fait que dire : le sentiment n'est pas un simple mouvement. Faut-il conclure de là qu'il ne soit pas une *force* au sens métaphysique, c'est-à-dire une cause que le mouvement manifeste, ou le mode d'action et de réaction d'une cause? — Nullement; c'est au contraire parce que le sentiment est une vraie force, ou la réaction d'une vraie force et d'une activité, qu'il n'est pas « transformable » en un pur rapport extrinsèque et local, en une sorte de *nombre* pythagorique. Il n'en résulte nullement que le mental soit un pur

reflet; au contraire, nous le verrons, ce sont les changements externes dans l'espace qui, ne pouvant se comprendre par eux-mêmes, reflètent nécessairement des changements internes dans le temps; et ceux-ci, à leur tour, doivent refléter des actions et réactions d'ordre psychique. A la question de Bain et de Delbœuf : la même force peut-elle se manifester sous forme de mouvement ou sous forme de pensée ? Nous répondrons donc : non, si vous entendez par force la même quantité de mouvement de tension ; cette quantité se manifeste simplement dans divers *organes*, sous formes de divers mouvements dans l'espace. Je puis soustraire au cerveau une partie des conditions physiques du fonctionnement intellectuel : afflux du sang, innervation, chaleur, etc., et alors ma pensée s'affaisse; mais l'état général de l'organisme est toujours exprimé d'une manière adéquate dans ma conscience, sinon sous forme de pensée claire, du moins sous forme de sentiment obscur plus ou moins voisin de l'équilibre. Si donc l'on mettait d'un côté tous les mouvements accomplis dans le cerveau, dans les centres de la moelle, dans les moindres parties et particules du corps, de l'autre tous les états psychiques qui existent dans la conscience centrale et ceux qui peuvent exister aussi dans les centres médullaires, dans les cellules mêmes, dans les particules de tout le corps, on aurait une équation exacte entre les deux sommes : on verrait que l'ensemble des mouvements corporels d'un organisme correspond à l'ensemble de ses états psychiques. Comme on n'a point d'instrument pour mesurer avec exactitude *l'intensité* des phénomènes mentaux, on ne peut sans doute montrer *expérimentalement* que la corrélation de cette intensité avec celle des phénomènes physiologiques correspondants soit universelle et constante, mais la déduction et l'induction doivent faire admettre cette corrélation, car tous les faits connus sont en sa faveur.

Plusieurs philosophes (Lange, Renouvier, Bersot, etc.) ont cependant objecté que l'impression produite sur la rétine ou sur l'ouïe par la lecture ou l'audition d'une nouvelle foudroyante : « votre mère est mourante » ou « votre père est ruiné », est sans proportion avec les phénomènes consécutifs d'agitation, de mouvement, de locomotion, etc. Ils en ont conclu qu'il n'existe ici aucune équivalence entre les forces. — Nous répondrons qu'il y a un certain équilibre cérébral répondant à notre équilibre moral et que toute cause qui tend à détruire celui-ci tend à détruire l'autre. Sans doute la lecture

de cette phrase : *votre mère se meurt*, en tant que simple lecture, ne produit pas plus d'excitation sur la rétine que la lecture de cette autre phrase : *votre mère se porte bien ;* mais, dans le premier cas, l'équilibre moral et l'équilibre cérébral correspondant sont entièrement bouleversés : un tourbillon d'idées et de sentiments se produit, avec un tourbillon cérébral corrélatif ; ce tourbillon cérébral provoque à son tour une sorte de tempête physique, — pleurs, cris, mouvements, agitation, battements de cœur, course rapide au chemin de fer, etc. Le ressort du centre même de la vie morale et aussi de la vie cérébrale a été pressé, tandis que le courant nerveux produit par la lecture de lignes indifférentes ne presse aucun ressort, n'ouvre ou ne ferme aucun circuit d'importance capitale. Prenez d'une seule main une bouteille de Leyde, vous ne ressentirez rien ; touchez le bouton de l'autre main, vous éprouverez la secousse. Quelques mots, en ouvrant un courant intérieur, peuvent faire qu'un homme saute sur un pistolet : il en applique la gueule sur sa tête, presse la détente et meurt. La disproportion apparente de la cause et de l'effet se changerait en harmonie, même au point de vue mécanique, si nous pouvions suivre tous les trajets, toutes les répercussions, toutes les ruptures d'équilibre, tous les désordres intérieurs, depuis la faible vibration de l'ouïe jusqu'au coup de pistolet final. Dans ce pistolet même, le petit mouvement du doigt qui a pressé la détente a mis en liberté une somme considérable de force motrice ; faut-il croire pour cela que les effets n'y soient pas proportionnels aux causes et qu'il y ait création de force dans l'arme à feu ? Quelques gouttes d'acide cyanhydrique produisent la mort ; faut-il croire qu'une puissance mystérieuse et créatrice a tiré du néant les effets considérables d'une cause en apparence minime ?

Il faut seulement, ici, se garder de diverses confusions. Quand on compare l'intensité d'un phénomène mental à l'intensité d'un phénomène nerveux correspondant, il ne faut pas borner ce phénomène nerveux à l'excitation extérieure produite sur le nerf afférent ; il ne faut pas non plus faire entrer seulement en ligne de compte l'effet produit sur les nerfs efférents qui aboutissent aux muscles : tous ces antécédents ou conséquents du fait mental sont périphériques et plus ou moins lointains. Ce qu'il faudrait pouvoir comparer avec le fait mental, ce serait la transformation moléculaire opérée dans le cerveau même, ce serait la condition *immé-*

diate ou la conséquence *immédiate* du fait mental. Si l'on compare l'excitation purement *physique* et *extérieure*, comme l'intensité d'un son ou d'une lumière, à la sensation correspondante, la loi psycho-physique montre qu'il n'y a plus simplement équivalence ; c'est qu'alors la comparaison a lieu entre un antécédent physique éloigné et un effet mental ultérieur. Mais il n'en résulte pas qu'il n'existe point une équivalence quantitative entre le mouvement cérébral et le changement mental, par exemple que la quantité de sensation ne soit pas proportionnelle à la quantité de transformation moléculaire, de dégagement de force qui a lieu dans les centres cérébraux affectés à la sensation.

Un changement de quantité dans les conditions physiques d'un fait mental n'entraîne pas seulement un changement de quantité dans le fait mental ; il entraîne aussi un changement de qualité. Une sensation de chaleur plus forte diffère à la fois par la quantité et par la qualité d'une sensation moindre : le changement de qualité peut même aller jusqu'au contraste tranché du plaisir et de la douleur.

Réciproquement, le changement de qualité implique toujours un changement de quantité. Par exemple, si je passe d'une pensée gaie à une pensée triste, c'est qu'il y a de nouveaux antécédents psychiques ou une nouvelle combinaison des mêmes antécédents ; or, à chacun de ces antécédents est attachée une certaine intensité, une certaine quantité d'énergie : toute sommation d'antécédents suppose donc une sommation d'énergies ; toute modification d'antécédents suppose une addition ou soustraction de quelque antécédent, de quelque énergie. En fait, je sens qu'il y a en moi un conflit d'énergies quand je pense à quelque chose de triste : il y a tension et lutte ; dans la pensée gaie, il y a une énergie dont la direction est toute différente et aussi l'intensité tout autre. Quoique je ne puisse exprimer par des nombres ces rapports d'énergie mentale, les nombres les régissent cependant, et, si je pouvais analyser, mesurer les divers états de la force dans l'organisme, je reconnaîtrais une parfaite harmonie entre l'énergie physique et l'énergie mentale sous le double rapport de la quantité et de la qualité.

Mais, remarquons-le, nous ne parlons ici que de la qualité *psychologique*, non de la qualité *morale* et *sociale*. Il ne faut pas confondre, comme on le fait trop souvent, ces deux ordres de qualité, pour en conclure ensuite l'absence d'harmonie entre

l'organisme et la conscience. La qualité morale et sociale est une appréciation de conséquences, par laquelle on sort du présent pour anticiper l'avenir, de l'individu pour embrasser la société, etc. Il peut assurément y avoir une extrême disproportion, au point de vue moral, entre des actes qui ont dépensé à peu près la même somme d'énergie physique et consumé à peu près le même poids de carbone. On a dit à ce sujet : — « Connaît-on le *prix* du travail intellectuel, quand on sait que l'équivalent mécanique en est un peu plus considérable que celui d'un travail musculaire moyen de même durée? (1) » — Non sans doute, répondrons-nous, mais il faut comparer les choses sous les mêmes rapports : le *prix* du travail intellectuel ne tient pas à son intensité actuelle, même psychique, il tient à ses conséquences : s'il faut chercher ici une proportion quantitative, c'est seulement entre l'intensité présente du travail intellectuel et le poids de carbone consumé; or, cette proportion existe. Quant aux conséquences ultérieures, morales ou sociales, du travail intellectuel, — par exemple celui de Leibniz découvrant le calcul infinitésimal, — ce n'est pas avec le poids de carbone actuellement consumé qu'il faut comparer cet ensemble de conséquences, ni avec la quantité actuelle de mouvement dans la tête de Leibniz, c'est avec toute la série de mouvements et de changements physiques, physiologiques, sociologiques, qui se déroulent non seulement chez lui, mais dans l'humanité et sur la terre. Un maçon qui soulève une pierre peut dépenser à peu près, dans le moment présent, la même force que Leibniz; mais, une fois la pierre mise en place, les conséquences ne s'étendront pas en nombre, en variété, en hétérogénéité, en fécondité, comme les conséquences du travail de Leibniz. Les résultats de ce dernier travail se retrouvent dans presque toutes les constructions de la science et de l'industrie moderne : quand on fait un télescope, un pont, quand on construit un navire, on développe encore les conséquences des découvertes de Leibniz. Si donc on voulait comparer la quantité et la variété de mouvements qui résultent d'un effort manuel et d'un effort intellectuel, on verrait que l'harmonie et la proportion subsistent, et que le *prix* du travail intellectuel pourrait se déduire de l'énorme quantité de mouvements dont il est l'origine, — mouvements qui peuvent aller jusqu'à transformer la société humaine et

(1) M. Boutroux, *De la Contingence dans les lois de la nature.*

les cerveaux humains. — « Jugera-t-on, demande encore M. Boutroux, de la *valeur* d'un plaisir, de la *vérité* d'une pensée, du *mérite* d'un acte, par le poids qu'on aurait pu soulever au moyen du carbone oxydé à l'occasion de ce plaisir, de cette pensée ou de cette action ? » — Non, mais la *valeur* du plaisir a pour corrélatif la quantité de mouvements vitaux qu'il favorise dans l'individu ou dans la société entière ; la *vérité* d'une pensée est l'anticipation d'une quantité indéfinie de mouvements dont elle fournit d'avance la formule et avec lesquels elle est en harmonie; le *mérite* d'un acte est en rapport non pas seulement avec le poids qu'on pourrait actuellement soulever au moyen du carbone que l'acte dépense, mais avec la quantité d'efforts antérieurs ou postérieurs qu'il présuppose ou annonce, avec ses conséquences individuelles et sociales, qui, en définitive, se traduiront toujours par des efforts, des mouvements, des poids soulevés de toute sorte. Le *mérite* de Jésus enseignant l'amour par l'exemple de sa mort pourrait s'évaluer, même mécaniquement, par le sillage cérébral que son action et sa parole ont laissé après elles : ce sillage, traversant tous les cerveaux les uns après les autres comme les ondes d'une mer, a produit dans les sociétés chrétiennes une distribution d'énergie et de mouvements infiniment différente de ce qui aurait eu lieu sans le christianisme. Un grand exemple moral aide tous les hommes qui le connaissent et l'imitent à soulever, comme on dit, les fardeaux de la vie, et chaque effort, même moral, a sa contrepartie possible dans un poids matériel que le nerf et le muscle pourraient soulever, dans une quantité de carbone que le cerveau dépense effectivement. Ne méprisons pas le carbone, et reconnaissons que la mort de Jésus, du haut de la croix, a brûlé dans l'humanité plus de carbone cérébral, nerveux et musculaire, que n'eût pu en consumer un incendie grand comme Jérusalem ou comme la Judée.

On a dit également : « Il n'y a pas de *proportion* entre la différence physiologique et la différence psychologique qui distinguent, par exemple, la *folie* d'avec le *génie;* et, quand on juge de l'âme par le corps, on est porté à identifier ces deux états (1). » C'est qu'on juge alors aussi superficiellement que celui qui, regardant du dehors un volume de Chapelain ou un volume de Victor Hugo, estimerait que les deux se valent, ayant à peu près même aspect et même grosseur. Une machine

(1) Boutroux, *ibid.*, 133.

détraquée vaut-elle une machine qui fonctionne avec la précision d'un chronomètre ? Si nous connaissions mieux l'intérieur des cerveaux, nous trouverions entre le génie et la folie une différence mécanique proportionnelle à la différence psychologique; quant à la *valeur* des deux états en ce qui concerne leurs conséquences individuelles et sociales, encore une fois, ce n'est pas seulement l'état actuel du cerveau qu'il faut regarder, mais la vie entière de l'individu et ses conséquences pour l'humanité.

En somme, d'après ce qui précède, l'harmonie existe 1° entre les rapports de *quantité* dans l'ordre physique et les rapports de quantité dans l'ordre mental, par exemple entre les rapports d'intensité dans les excitations et les rapports d'intensité dans les sensations. Elle existe 2° entre les *changements* nerveux et les *changements* psychiques, en ce sens qu'un grand changement dans la conscience suppose un grand changement corrélatif dans l'équilibre cérébral et organique. Elle existe 3° entre la *direction* des changements internes et la direction des changements externes; c'est-à-dire que, si l'un des deux ordres de changement conserve la même direction, l'autre conserve aussi la sienne; s'il s'écarte peu de sa direction primitive, l'autre s'en écarte peu; s'il s'en écarte beaucoup, l'autre s'en écarte beaucoup. Enfin il y a harmonie 4° entre les changements nerveux et la *qualité* des changements psychiques; par exemple, si nous passons d'un son à son octave, il y a un rapport entre les qualités du son pour la conscience et l'intensité, la vitesse ou la durée des vibrations cérébrales qui en sont les antécédents immédiats.

III

Corrélation de quantité entre les divers faits psychologiques

Maintenant un dernier problème se présente, et c'est le plus délicat. S'il y a des rapports de quantité entre les actions nerveuses et les actions psychiques, y a-t-il aussi des rapports de quantité entre les divers changements psychiques comparés entre eux? Existe-t-il une loi d'équivalence ou de mutuelle corrélation des forces mentales?

Cette loi nous paraît être une conséquence inévitable des corrélations précédemment admises. D'une part, en effet, il y a proportionnalité entre les changements physiques et les changements nerveux ; il y a aussi proportionnalité entre les divers changements nerveux comparés l'un à l'autre. D'autre part, il y a une proportionnalité entre les changements nerveux et les changements psychiques qui y sont immédiatement liés. De là résulte cette conséquence, que les changements psychiques, comparés entre eux, doivent avoir des énergies variables en raison des énergies également variables de leurs corrélatifs nerveux. L'état des centres nerveux a toujours un corrélatif mental, en ce sens que l'état général du cerveau s'exprime par l'état général de la conscience et les changements de cet état par les changements de la conscience; les rapports quantitatifs des changements cérébraux doivent donc avoir leur contre-partie dans les rapports quantitatifs des changements psychiques. Si, par exemple, la commotion cérébrale est deux fois plus forte, on ne comprendrait pas que la commotion mentale qui y est *immédiatement* liée, c'est-à-dire l'*émotion,* ne fût pas deux fois plus forte, toutes choses égales d'ailleurs. Les antécédents et les conséquents doivent être harmoniques.

L'équivalence des forces mentales, d'ailleurs, ne doit pas plus être prise au sens d'une véritable *transformation* que celle des forces physiques. Dans le monde matériel, avons-nous dit, il n'y a que continuation du mouvement avec des directions différentes; pareillement, dans le monde mental, un changement entraîne une série de changements et se continue selon des lois régulières avec des directions diverses et des formes diverses. Une *pensée* d'abord dégagée d'émo-

tion, par exemple, ne se métamorphose pas mystérieusement en *émotion*, mais, d'une part, la série des changements psychiques produit sur l'état général de la conscience l'effet manifesté par l'émotion, et, d'autre part, la série de changements cérébraux qui répond à la pensée produit sur la vitalité générale des effets qui se manifestent par les signes de l'émotion.

Les adversaires de la loi de conservation d'énergie mentale objectent qu'un *sentiment*, qu'une *idée*, une volition, ne trouvent jamais dans leurs antécédents *psychologiques* leur explication complète : « ils apparaissent toujours comme étant *autre chose* que ces antécédents, comme renfermant des *qualités nouvelles* ; et, à ce titre, ils échappent à la loi de la *proportionnalité* de la cause et de l'effet (1). » Cette objection nous semble confondre la proportionnalité avec l'identité : il est clair que l'effet n'est pas identique à la cause, est *autre* que la cause qualitativement ; mais, si un sentiment, une idée ne se confond pas avec ses antécédents psychologiques, en résulte-t-il qu'il n'y ait pas une loi de proportionnalité quantitative, même dans l'ordre mental, qui détermine l'apparition de tel sentiment, de telle idée, avec telle intensité? De même, la *volition* n'est pas identique aux *sentiments* ou *idées* qui entrent parmi ses antécédents, mais la non-identité n'exclut pas la proportionnalité : c'est-à-dire que les *mêmes* antécédents (sentiments, idées, caractère, circonstances extérieures) auront pour conséquent le *même* vouloir, et, s'il y a des différences, elles seront *en proportion* avec l'intensité plus grande ou plus faible de tels ou tels antécédents, comme une résultante varie avec le changement d'intensité d'une ou de plusieurs des forces composantes. Pas plus dans le monde physique que dans le monde moral les effets ne sont qualitativement identiques aux causes, ce qui ne les empêche pas d'être quantitativement proportionnels aux causes. Les mouvements calorifiques n'ont pas besoin d'être identiques aux mouvements lumineux pour qu'il y ait corrélation ou équivalence entre la lumière, la chaleur et les autres modes d'énergie.

Pour être en droit d'affirmer que la quantité d'énergie psychique est exactement déterminée et demeure exactement la même, il faudrait, dit-on, « pouvoir ramener toutes les successions psychologiques à un mode de succession élémentaire,

(1) M. Boutroux, *De la Contingence dans les lois de la nature*, 142.

exactement déterminé, dont on démontrerait la permanence. Or, c'est précisément ce terme qui fuit devant l'investigateur (1). »

Nous croyons avoir déterminé plus haut quel est ce mode de succession élémentaire qui se retrouve sous toutes les successions psychologiques : c'est ce que nous avons appelé le *processus appétitif* ou *réflexe appétitif,* dont *l'idée-force* est une formule abrégée. De même que, dans le réflexe mécanique, la force dégagée est une résultante de l'excitation reçue et de la force emmagasinée par l'organisme, de même toute direction de l'esprit, tout mouvement de la volonté est la résultante des excitations actuelles et de la force inhérente aux tendances constituant le caractère : il y a une loi d'action et de réaction déterminée par laquelle toute sensation provoque émotion, toute émotion provoque appétition, toute appétition s'accompagne de motion ; c'est pour cela que chaque forme de conscience, chaque idée au sens large, est en même temps une forme de force. De plus, il y a corrélation quantitative entre la force de l'excitation sensorielle, directe ou indirecte, actuelle ou idéale, et celle de la réaction émotionnelle ou volitionnelle. Cette réaction est la résultante, quantitativement déterminée, de l'intensité des excitations combinée avec l'intensité des forces inhérentes au caractère de l'individu et constituant sa somme d'énergie psychique. La conscience sourde de cette somme est la *cœnesthésie.* On peut donc très bien admettre une loi radicale de conservation pour l'énergie psychique, et conséquemment de corrélation quantitative entre les diverses manifestations de cette énergie : sensations, émotions, appétitions. En un mot, tout état actuel de conscience, à la fois sensitif, émotionnel et appétitif, est la résultante proportionnelle de l'état antérieur et des forces incidentes qui l'ont modifié.

Dans le monde physique, pour trouver des sommes d'énergie apparemment constantes, il faut considérer des masses énormes et des quantités de mouvements considérables, par exemple tous les mouvements du système solaire ou du système stellaire qui nous est connu. On suppose alors le système fermé ; on exclut toute idée de force incidente, et on formule la loi de la conservation de l'énergie. Cette loi se particularise et se réalise plus visiblement dans les systèmes plus étroits de molécules qu'étudient la physique, la chimie et surtout la phy-

(1) M. Boutroux, *ibid.*, p. 143.

siologie. L'être vivant est précisément occupé à maintenir contre les obstacles extérieurs une somme d'énergie à peu près constante ; il remplace ses pertes par ses acquisitions et tend sans cesse à l'équilibre. Dans le domaine mental, cette tendance à l'équilibre, à la conservation de soi et de sa somme moyenne d'énergie, est également manifeste. Il y a une limite à la croissance intellectuelle comme à la croissance cérébrale ; une faculté trop développée entraîne l'affaiblissement de certaines autres comme dans le balancement des organes. Bain a rendu très plausible le parallélisme du nombre des idées ou rapports d'idées avec le nombre des cellules et connexions de cellules cérébrales. Au delà d'une certaine limite, la mémoire ne peut plus contenir davantage ; en général, on oublie certaines choses en apprenant des choses nouvelles : il s'établit ainsi un certain équilibre. L'intensité actuelle de la conscience ne peut bien saisir à la fois qu'une idée, et, par cela même qu'une première idée a atteint son maximum de force, elle redescend immédiatement les degrés de l'échelle, s'affaiblit, fait place à une idée contiguë ou similaire. De même, quand un sentiment acquiert un haut degré d'énergie, il s'affaisse ensuite et cet affaissement rétablit l'équilibre : le calme suit l'agitation de la colère, l'abattement suit l'exaltation du courage, l'espérance suit la crainte ; un rythme continuel se produit dans la succession des états de conscience, et tous les rythmes particuliers viennent se résumer en quelque sorte dans le rythme plus général et plus uniforme de la veille et du sommeil. Tous ces faits prouvent 1° qu'il y a un certain *quantum* d'énergie psychique répondant à un certain *quantum* d'énergie cérébrale, et 2° qu'il y a corrélation quantitative, alternance et rythme entre les divers modes d'énergie mentale, comme il y a corrélation quantitative entre les divers modes d'énergie physique.

Autre chose d'ailleurs est d'affirmer, comme nous venons de le faire, l'existence des relations de quantité entre les phénomènes mentaux, et autre chose de prétendre que les phénomènes mentaux soient mesurables *pour nous* avec une précision mathématique (1). On a dit avec raison que, pour ramener à une même *unité de mesure* la diversité des qualités mentales, il faudrait commencer par étudier les variations mécaniques correspondant aux variations d'une même qualité psychique. Supposons que l'on étudie à ce point de vue le

(1) Voir plus haut, p. 5 et suivantes.

souvenir. On aurait à dresser le tableau suivant. S étant une quantité de souvenir et Q une quantité de mouvement ; S_1, S_2 étant des valeurs particulières données de S, et Q_1 Q_2 les valeurs correspondantes de Q :

$$\begin{array}{c|c} S_1 & Q_1 \\ S_2 & Q_2 \\ \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot \\ \cdot & \cdot \end{array}$$

De là on déduirait $S = F(Q)$. « Mais comment se donner S_1, S_2, etc ? Le souvenir, pas plus que l'âme elle-même, n'est une qualité simple. Il embrasse la netteté, la vivacité, la complexité, l'exactitude, la précision, l'éloignement dans le passé, le sentiment de l'identité personnelle, la conscience d'avoir déjà conçu l'idée en question, etc. » — Assurément, le problème posé dans les termes où M. Boutroux le pose est insoluble ; mais il faut reconnaître aussi qu'il n'est pas bien posé, et l'impossibilité de le résoudre en ces termes ne prouve nullement que le souvenir ne soit pas soumis aux lois générales des forces. Remplaçons le *souvenir* par la *santé* et supposons une série de quantités de santé en fonction d'une série de quantités de mouvement : nous aboutirons à la même impossibilité et au même vague sous l'apparente précision des formules mathématiques ; la santé n'est pas une quantité mesurable, mais bien un nom général donné à des phénomènes complexes. S'ensuit-il que les phénomènes de la santé et de la maladie ne soient pas au fond réductibles à une composition de forces ? Pour procéder selon une méthode scientifique, il ne faut pas imaginer des opérations vagues où on symbolise le *souvenir* et le *mouvement*, il faut considérer les éléments les plus simples de l'existence psychique et, avant tout, la *sensation*. Remplacez, dans les formules précédentes, le souvenir par la sensation, S, et non pas seulement par la sensation en général, mais par l'intensité de telle sensation, comme celle de pression, de lumière, de son, etc. : les formules mathématiques prendront un sens précis et ne seront plus ridicules ; vous aboutirez à des relations plus ou moins exactement définies, comme celles de la loi de Weber. Même dans le souvenir, il y a des éléments que nous concevons mesurables en eux-mêmes, sinon pour nous : 1° l'*intensité* de la sensation affaiblie qui fait le fond de tout souvenir ; 2° le *temps* plus ou moins long néces-

saire pour qu'un souvenir soit éveillé par l'idée précédente. On sait que les psycho-physiciens ont institué des expériences sur ce sujet : une sensation, par exemple un mot entendu, éveille par association un souvenir ; le temps de la sensation est connu, ainsi que le temps de son aperception ; on n'a plus qu'à retrancher ce temps de celui qui a été nécessaire pour l'entrée du souvenir dans le champ de la conscience ; 3° la *vitesse* des images de souvenir successives dans lesquelles se renouvelle une série d'irritations sensorielles déjà connues. C'est encore un des problèmes que Galton, Wundt, Vierordt, etc., ont étudiés. La « netteté » du souvenir est d'ordre qualitatif ; cependant, on comprend qu'elle tient à la netteté même de la sensation reproduite ; on peut mesurer la netteté de la vision réelle, non celle de la vision imaginaire, mais celle-ci n'en est pas moins au fond mesurable et de même nature que l'autre. La « complexité », question de nombre, est aussi en elle-même une question de mesure. On a essayé de déterminer à *combien* d'objets on peut penser à la fois, quelle est la complexité d'un rythme que la mémoire peut se rappeler immédiatement, etc. L'*éloignement dans le passé* ou localisation du souvenir est analogue aux appréciations de distance *à vue d'œil :* on peut instituer encore des expériences sur ce sujet. Le « sentiment de l'identité personnelle » n'est pas une question de mesure : il y a pourtant des phénomènes morbides bien connus qui y sont relatifs et qui sont soumis à des lois mécaniques. Enfin la « conscience d'avoir déjà conçu l'idée en question », la *reconnaissance* n'est pas non plus pour nous une question de mesure, mais elle n'en doit pas moins avoir ses conditions physiques ; pour une science supérieure à la nôtre, ces conditions seraient calculables par une détermination d'intensités relatives entre tous les éléments de la cœnesthésie tendant au souvenir, et par une composition de forces corrélative entre les tensions cérébrales. Donc, en définitive, le souvenir enferme une multitude d'éléments quantitatifs et qui seraient déterminables dynamiquement pour une science assez parfaite : nous ne voyons là aucune place à la « contingence » ; tout est déterminé, mais non, assurément, par des formules aussi élémentaires que celle qui consiste à dire $S = F(Q)$.

CHAPITRE QUATRIÈME

DYNAMIQUE MENTALE ET MOUVEMENT MENTAL. — STATIQUE ET MÉCANIQUE DES FAITS MENTAUX

I. — Critique de Herbart. — Caractère trop intellectualiste et mathématique de sa théorie. — Atomisme mental de Herbart. Rupture de la continuité mentale.

II. — Critique des *associationnistes*.

III. — Possibilité d'une statique et d'une mécanique de l'esprit. — Leurs limites. — Réponse aux objections. — Lois générales de la dynamique mentale.

I. — Herbart, qui a tenté d'écrire la statique et la mécanique de l'esprit, est un des philosophes qui ont le mieux vu que les idées deviennent des forces par leur opposition mutuelle ; opposition qui fait que l'une résiste à l'autre et tend à l'arrêter pour prendre sa place dans la conscience. La lutte des idées *pour la conscience* domine et explique, selon lui, ce qu'on appelle l'association des idées; elle produit et le mouvement perpétuel de la pensée et la suggestion de telle idée par telle autre.

Mais d'abord Herbart croit, sans raison, que les idées ne deviennent forces, ne manifestent une intensité, une direction, ne s'accompagnent de mouvement qu'à l'état d'opposition, non quand elles sont harmoniques. En outre nous allons voir que Herbart n'a point reconnu la vraie source, ni mentale, ni organique, d'où dérive la force des idées.

Parmi les mouvements intérieurs, Herbart n'a considéré que le mouvement des représentations vers la clarté, vers la *conscience claire*. Sous le prétexte que rien ne peut s'anéantir, il admet que les représentations *non conscientes* continuent cependant d'exister; il oublie qu'on peut tout aussi bien appliquer à la *conscience* même ce pouvoir de ne point s'anéantir qu'il attribue aux représentations, et dire que la conscience est diminuée, non anéantie. Le « seuil de la con-

science » devient ainsi pour Herbart le point où commence un phénomène lumineux, et le mouvement des représentations devient comme un lever d'astre au-dessus de l'horizon. « Tout mouvement des représentations, dit-il, est renfermé entre deux pôles fixes : leur état d'*arrêt* complet, leur état de *liberté* complète. » Au lieu de la pesanteur qui attire les corps en bas, nous avons ici l'effort naturel et constant de toutes les représentations pour revenir à leur état de liberté complète. Mais en quoi consiste cette *liberté ?* Pour Herbart, elle est tout intellectuelle, toute faite de conscience claire : c'est une simple liberté de vision intérieure. Or, ce n'est point là, selon nous, le vrai et essentiel mouvement des états mentaux : ils ne tendent pas, *avant tout*, à être clairs et clairement représentés : le vrai but est de jouir et d'agir, la clarté intellectuelle n'est qu'un moyen d'action et de bonheur.

Le principe d'où part Herbart, pour établir cette théorie, est une hypothèse métaphysique : celle de la simplicité de l'âme. Il en conclut que des représentations de *qualité contraire*, de contenu contraire, ne peuvent coexister dans la conscience sans un *arrêt réciproque*. C'est ce principe qui fait l'unité de sa doctrine. Or, en premier lieu, la simplicité de l'âme est une hypothèse dont la psychologie ne peut faire son point de départ. En second lieu, si l'antagonisme entre deux représentations provenait seulement de la contrariété de qualités qui existe entre leurs contenus, l'antagonisme ne pourrait cesser que par l'extrusion simultanée des deux représentations du champ de la conscience, c'est-à-dire par leur annulation mutuelle, ou par une modification de qualité qu'elles subiraient dans la conscience même pour y pouvoir coexister sans contradiction. Mais ces deux conséquences de la théorie sont contraires aux faits : à chaque moment de notre vie consciente, il y a des contenus contraires qui sont présentés en même temps. C'est seulement sous certaines conditions spéciales et déterminées que des représentations contraires entrent en conflit. Ainsi, je ne puis voir une orange à la fois jaune et verte, mais je puis la sentir à la fois sucrée et fraîche ; et nous verrons plus loin que les raisons de ces faits tiennent à la différenciation plus ou moins grande de nos sens.

Ces erreurs de principe ont empêché Herbart de bien comprendre le *conflit* des représentations. Ce conflit peut se prendre en deux sens principaux. Il peut désigner le conflit

des représentations *pour entrer dans la conscience,* ou le conflit mutuel des représentations déjà entrées dans la conscience. On a justement objecté à Herbart la confusion perpétuelle des deux points de vue. Le conflit pour entrer dans la conscience n'est pas réellement un conflit de représentations (qui alors seraient inconscientes); c'est, au point de vue mental, un conflit de tendances et d'appétitions, ou, au point de vue physiologique, de tensions et de mouvements cérébraux : la question d'*intensité* domine alors tout le reste. Mais le vrai conflit de représentations est celui qui existe entre divers états actuellement conscients ou subconscients, comme entre un mal de tête et le plaisir d'une lecture. Ici, ce n'est plus seulement l'intensité qu'il faut considérer, mais la qualité et le contenu des représentations. Et c'est encore dans les appétitions ou émotions concomitantes que se trouve la vraie raison pour laquelle une représentation en domine une autre : c'est la qualité agréable ou pénible, résultant d'appétitions favorisées ou contrariées, qui est le principal élément du problème. On ne peut pas calculer la force des représentations, comme *telle,* sans tenir compte de cet élément.

Herbart n'a donc vu que le côté intellectuel ou perceptif de l'opposition et de l'harmonie entre les idées : il oppose par exemple les couleurs aux sons, il rapproche au contraire les diverses couleurs. Mais, sans nier les oppositions ou harmonies de ce genre, il faut répéter que le véritable et profond antagonisme des états mentaux réside dans leur rapport avec la volonté, soit instinctive, soit réfléchie, en un mot dans leur côté appétitif et émotionnel plutôt que perceptif et représentatif. La couleur d'un disque de chemin de fer annonçant un train qui va heurter le train où je me trouve emprunte sa force mentale, avec les mouvements qui la traduisent, non à la perception, mais à la *crainte* que cette perception provoque. Les idées mêmes sont des signes d'actions et de passions possibles, et c'est par là surtout qu'elles exercent une influence attractive ou répulsive. Il y a conflit quand différentes représentations, enveloppant des émotions, par conséquent des motifs et mobiles tout à la fois, ouvrent à notre volonté des lignes d'action incompatibles : mais, encore une fois, ce n'est pas là une lutte de représentations, c'est une lutte de l'appétition centrale contre certains obstacles. Ce n'est point la qualité représentative qui décide, c'est la qualité *affective* et *appétitive.* Herbart confond l'effet avec la cause et distribue aux diverses représentations l'acti-

vité centrale de l'appétition, réduite en menue monnaie. En réalité, chaque représentation n'est que le point de rencontre de l'activité appétitive avec des actions venues d'objets extérieurs, et qui tantôt sont favorables, tantôt défavorables. La représentation ressemble à la *forme* qu'une flamme prend sous l'influence du vent qui la pousse ; ce n'est pas cette forme qui agit primitivement, mais la flamme d'un côté et le vent de l'autre. Seulement, comme la représentation est une forme *consciente*, elle devient ultérieurement un nouveau facteur dans le problème de l'action, elle rend possible une réaction originale, un changement de direction dans la volonté : elle devient idée-force, en un mot, mais toujours à cette condition que l'*idée* soit la forme d'un processus appétitif complet, enveloppant sensation, émotion, appétition ; réduite au côté purement représentatif de l'*objet*, et ainsi abstraite du sujet, l'idée n'a plus qu'une forme *passive :* elle n'est active que du côté du sujet, dont elle représente l'action ou la réaction. Ce ne sont donc pas des duels de représentations qu'il faut ici invoquer.

Herbart, pour se tirer de ces mauvais pas, est réduit à supposer que des contenus contraires de représentations peuvent coexister dans la conscience pourvu que chacun souffre une diminution d'*intensité* jusqu'à un certain degré calculable (1) : c'est un moyen de faire rentrer dans la pénombre la contrariété qui eût choqué la simplicité de l'âme. Mais, outre que c'est encore là une chose contraire aux faits et une pure hypothèse, il est inadmissible de soutenir qu'une diminution d'intensité puisse se produire sans affecter la *qualité* même des représentations, qui demeureraient avec le même *contenu*, mais moins intense ou moins clair. Toute variation d'intensité dans un état de conscience est accompagnée d'une variation de qualité. Quand il s'agit de plaisir et de peine, la chose est évidente, à ce point qu'un accroissement d'intensité peut changer le plaisir en peine. Quand il s'agit de l'intelligence, le fait semble moins évident, et Herbart s'est laissé tromper par les mots d'*obscur* et de *distinct*, auxquels il a donné un sens purement quantitatif ; mais, à dire vrai, ces mots indiquent une différence de *qualité,* car une représentation est plus ou moins distincte selon le nombre de détails *qualitatifs* qui y sont discernés. Lorsque ma vision d'un objet est plus *intense*, je distingue plus de *différences*

(1) Voir les études de Stout sur Herbart, *Mind*, 1889.

dans cet objet. Quand mon attention à cette vision est également plus *intense*, il y a dans ma conscience une concentration, une diminution de « l'aire de conscience », comme dit Spencer, qui entraîne une variation qualitative. L'intensité croissante d'un désir ou d'un vouloir n'est pas non plus une pure affaire de quantité, quoique ici l'intensité joue un rôle prédominant, étant la forme même de l'activité : la *tension*, l'*effort*, le plus ou moins de spontanéité ou de contrainte et de résistance sont des aspects qualitatifs liés à l'intensité variable du vouloir.

Herbart, lui, renversant les termes, fait provenir les sentiments et les désirs du *rapport* des représentations. Par exemple, le sentiment est pour lui le degré de *tension* où se trouvent portées les représentations par leur *rapport* mutuel d'opposition ou de similarité dans la conscience. C'est là faire provenir la cause de l'effet. De même le *désir* est pour Herbart la tendance d'une représentation à la clarté dans la conscience, tandis qu'en réalité c'est la conformité de la représentation avec notre désir qui vient lui communiquer une force nouvelle et une tendance à la clarté. En un mot, Herbart s'en tient à l'intellectualisme d'une part, et à la mathématique de l'autre : deux principes de formalisme qui laissent échapper le fond de la vie mentale. L'intellectualisme logique ou mathématique étudie les formes de la *pensée* développée, réfléchie et plus ou moins abstraite, au lieu d'étudier les formes ou plutôt les démarches bien plus primitives de la sensation, de l'émotion et de la volition.

De plus Herbart a traité les idées comme de petits êtres distincts dont on connaîtrait préalablement la force intrinsèque absolue, et dont on pourrait soumettre les rapports *inter se* à un calcul mathématique, 1° indépendamment de l'unité et de l'action du sujet concevant et voulant, 2° indépendamment aussi de l'unité et de l'action du cerveau vivant. Mais les idées ne flottent pas en l'air entre ciel et terre, entre le cerveau qui agit et l'activité mentale. Elles ne restent pas non plus les mêmes quand on les pense et quand on ne les pense pas, comme des caractères d'imprimerie dans leurs casiers. Herbart dit de sa psychologie qu'elle construit l'esprit avec des *séries de représentations*, de même que la physiologie construit le corps avec des fibres ; or, comme le remarque Wundt, il est précisément impossible d'arriver à expliquer les fonctions physiologiques par l'irritabilité des filets nerveux. Les fibres nerveuses et musculaires, les cellules glan-

dulaires sont régies par les grandes formations centrales, et elles ont besoin que la *cohésion* des grands organes directeurs soit maintenue. Wundt ajoute que semblablement, dans l'ordre mental, « l'aperception » est ce qui unit les représentations, leur donne leur principale force, les maintient ou les arrête. Wundt oublie d'ailleurs de remarquer que cette aperception dérive de l'*appétition*, et qu'antérieurement même à l'aperception intellectuelle, il se produit une réaction immédiate de la *volonté* sur tous les états de conscience, selon qu'ils concordent ou ne concordent pas avec l'ensemble de nos tendances constitutionnelles. Il est donc impossible de calculer avec une exactitude mathématique les forces des idées et des états de conscience *indépendamment de l'action sensorielle et de la réaction émotionnelle ou volitionnelle*. Herbart ressemble à quelqu'un qui voudrait calculer la force de chaque vague de la mer, au moment de la marée, d'après ses seuls rapports de collision avec la vague précédente et la vague suivante, sans tenir compte de l'action générale qui, agissant sur chaque vague et sur chaque molécule, soulève vers la lune la masse entière de la mer.

Quelles sont les conséquences de la théorie des idées chez Herbart et ses disciples? — Elle aboutit à changer les représentations en morceaux séparés de l'existence. Au lieu d'être *continue*, l'existence devient ainsi *discrète*. Or, c'est aux partisans de séparations tranchées dans le cours de la vie intérieure à prouver ce qu'ils avancent, et ils n'ont jamais fourni cette preuve. En fait, c'est par artifice que nous isolons une portion de la conscience pour l'examiner à part; toutes les divisions qui sont faites entre l'état présent et ses antécédents ou ses conséquents, entre l'état particulier et l'état total, sont *artificielles*. L'artifice est semblable à celui qui forme la ligne de points ou une courbe de petites droites. Ce symbolisme peut avoir son utilité pratique, mais il ne faut pas, comme les partisans de Herbart et tous les « associationnistes », oublier que nous spéculons alors sur de purs symboles tels que les signes algébriques, ou sur des fictions telles que l'hypothèse des fluides électriques.

Si les idées ou représentations étaient des facteurs réellement *distincts* de ce que nous appelons la vie mentale et consciente, facteurs ayant chacun sa qualité propre, son intensité propre, sa force propre, il faudrait que chaque représentation fût conservée *pure* dans toutes les combinai-

sons et processus où on la suit, comme les facteurs d'un calcul restent purs et identiques dans toutes les multiplications, divisions, combinaisons possibles. On aurait alors, pour parler à la manière de Platon, la représentation pure du rouge, la représentation pure du bleu, etc. Mais, si chacun des facteurs restait vraiment pur, leur ordre réciproque et leur relation objective ne devraient affecter en rien leur manière d'être sentis; on tomberait donc dans des difficultés analogues à celles du *Sophiste* et du *Parménide* : « Si l'idée de *rouge* est simplement l'idée de rouge, elle demeurera cette idée et rien de plus, soit que l'idée du *vert* ait précédé ou non; ce fait brut *objectif*, qu'elle suit le vert et contraste avec le vert, ne pourra donc, par exemple, lui donner la conscience d'elle-même comme d'un fait succédant à l'autre et en contraste avec l'autre (1). » D'où les platoniciens et même les kantiens se croiront autorisés à conclure la nécessité d'un troisième terme, d'une troisième entité pour apercevoir le rapport des deux idées ou sensations pures : cette entité sera un *intellect* capable d'établir des ralations.

Enfin, une dernière objection, c'est que la sensation *pure* et *simple* est elle-même un symbole comme l'*atome*. Rien de ce que nous pouvons appeler un état mental n'est jamais simple. Les psycho-physiciens se demandent si l'esprit peut être en plus d'un état à la fois : il y est toujours. A chaque instant nous faisons au moins trois choses à la fois : sentir, agir, jouir ou souffrir. On ne peut donc traiter les représentations comme des atomes sensitifs qui seraient indécomposables et inaltérables dans leurs combinaisons.

Toutes les difficultés du système de Herbart viennent de ce qu'il a fait lutter directement les idées en combats singuliers, de ce qu'il a vu entre elles un « conflit » proprement dit, au lieu de chercher la raison de leur apparition ou de leur disparition dans leur relation à un terme supérieur, qui est l'*appétition* ou la *volonté*, dont l'aspect intellectuel est l'*attention*. Comme nous ne disposons que d'une quantité limitée d'énergie mentale et volontaire, conséquemment d'attention, la concentration de l'attention et, par cela même, du vouloir sur un point entraîne son détournement des autres points. C'est le rapport des représentations à notre désir actuel qui explique

(1) W. James, *Mind*, 1884, p. 9.

ce mouvement de l'attention. Les représentations ne doivent donc pas être regardées comme analogues aux forces ou mouvements de corps indépendants, comme dans la psychologie de Herbart; ce sont des processus de l'esprit, qui doit être considéré comme une unité (de nature inconnue) et comme doué d'une certaine quantité de force. Cette force totale, quand elle est dirigée en un sens, ne pouvant être dirigée dans l'autre, il en résulte l'exclusion mutuelle des représentations, sans qu'il y ait besoin de supposer, avec Herbart, une contrariété entre deux représentations séparées qui lutteraient comme deux combattants.

II. — La théorie de l'association a les mêmes défauts que celle de Herbart. Elle admet que les perceptions sont originairement *isolées;* elle explique ensuite leur liaison par une loi d'association extérieure et d'habitude machinale : un rapprochement antécédent et tout accidentel, avec l'habitude qu'il a produite, voilà la dernière raison qu'elle donne du lien des états de conscience. L'esprit, alors, n'a plus par lui-même ni loi constitutive, ni démarche propre; on cherche la dernière raison de ce qui se passe en lui dans des phénomènes de rencontre extérieure.

Selon nous, au contraire, les lois de l'association présupposent une loi bien plus fondamentale : la loi qui relie la sensation à l'émotion et à la volition. Le réflexe mental est la vrai loi *essentielle*, *constante*, *toujours en action;* l'association des idées n'est qu'un dérivé du rapport plus intime qui les relie aux émotions et aux désirs. D'ailleurs, supposer des sensations d'abord *isolées*, qui attendent pour se lier la répétition et la routine, c'est une hypothèse contraire à l'expérience la plus élémentaire : nous avons vu qu'il n'y a point de sensation sans émotion, sans réaction, sans motion consécutive, et c'est là qu'il faut chercher le premier lien des états de concience, — lien qui n'a rien de contingent et de fortuit, qui est la causalité en action, la finalité vivante, la logique réalisée, et dont toutes les autres liaisons ne seront que des accessoires.

La conséquence de notre théorie, c'est que la vie mentale n'est pas une simple *série* d'états, un pur « train de sensations » où chaque partie existerait séparément après l'autre, mais une *continuité* dans laquelle chaque état particulier est la résultante de l'état total qui a précédé et ne peut s'expliquer que par la totalité des causes qui y ont agi. L'association des

idées, comme telles, n'est donc encore qu'un phénomène de surface, ou un simple reflet des hasards extérieurs; le *nexus* intime des états de conscience, qui fait que l'un suggère l'autre, doit être plus qu'intellectuel : il doit être émotionnel et volitionnel, il doit s'expliquer par la totalité des tendances, actions, passions, émotions, représentations qui existaient à l'état précédent, en un mot par la conscience *tout entière* et par son rapport avec la totalité des circonstances extérieures.

Ce fait a sa contre-partie dans l'organisme. Le cerveau agit toujours comme un tout; aucune partie ne peut décharger d'énergie sans altérer les tensions de toutes les autres parties. On l'a justement comparé au conducteur électrique, où la somme d'énergie en un point quelconque est fonction de l'énergie totale. Certains points sont toujours en diminution de tension, d'autres en accroissement, tandis que sur d'autres il y a décharge active; les états de tension, cependant, ont une aussi positive influence que les décharges pour déterminer la condition totale, conséquemment pour décider ce que sera l'état d'esprit correspondant à l'état complexe des nerfs (1). Selon nous, ce qui cause les tensions intérieures dans la conscience, parallèlement aux tensions cérébrales, ce sont les plaisirs, douleurs, émotions, appétitions, réactions de la volonté. C'est donc là, et non pas seulement dans les rapports des représentations purement intellectuelles, qu'il faut chercher l'explication des changements dont la conscience est le siège, de la direction prise par le cours continu de la vie mentale. En même temps, chaque association d'états de conscience devra être considérée, au point de vue organique, comme le résultat d'altérations d'énergie dans ce qui est l'action *intégrale* du cerveau. La force des idées est fonction de l'excitation extérieure et de la réaction intérieure : elle dépend du rapport de la sensation à l'appétition, qui met en jeu les *réflexions* de mouvement d'une cellule à l'autre par l'intermédiaire des fibres qui les relient. La suggestion des représentations mentales et des mouvements corrélatifs peut être comparée aux phénomènes d'induction électrique par lesquels un courant exerce son influence sur un autre et produit une aimantation. Les courants nerveux qui répondent à telle série de représentations se trouvent *induits*, et les représentations subissent paral-

(1) Voir W. James, *Ibid.*

lèlement des phénomènes d'attraction qui les font se succéder l'une à l'autre dans la conscience selon une direction déterminée.

III. — Il y a donc une statique et une mécanique de l'esprit, qui ne sont pas *toute* la psychologie, mais qui en expriment l'élément *quantitatif*. Beaucoup de philosophes de l'école spiritualiste et de l'école criticiste déclarent les lois dynamiques de la composition des forces inapplicables aux faits mentaux par leur nature même, non pas seulement par le fait de notre ignorance. Cette assertion est arbitraire et en contradiction avec ce que ces philosophes reconnaissent tout les premiers, car ils finissent eux-mêmes par attribuer aux états mentaux les trois caractères essentiels de la force : intensité, durée et relation constante avec le mouvement. Les états mentaux, dit par exemple M. Renouvier dans un passage où il critique notre théorie, peuvent être « évoqués, maintenus, bannis, rappelés, jusqu'à ce que l'un d'entre eux soit assez *fermement* et assez *longtemps* gardé, conjointement avec le motif et le jugement qui en font partie, pour que se produisent les modifications organiques que nous savons être en relation constante avec les phénomènes d'imagination et de passion, suffisamment caractérisés ou fixes, dont les fins peuvent être atteintes au moyen de *mouvements* musculaires (1). » N'est-ce pas là reconnaître que la volition est une représentation assez *intense* et assez *durable* pour entraîner les *mouvements* musculaires corrélatifs? Selon M. Renouvier, il faut que le motif soit assez « *ferme* » et assez « *long* », — donc assez *fort;* seulement, M. Renouvier croit que le motif est rendu tel par la volonté. Mais, d'autre part, il déclare la volonté indiscernable du motif même et ne constituant pas une faculté à part : c'est le motif qui se rend lui-même fort ou faible, miraculeusement; il n'en est pas moins vrai que le motif est toujours une *force*. Bien plus, M. Renouvier accorde que, si les forces mentales « pouvaient être identifiées *effectivement* avec les pures forces mécaniques, les lois de la mécanique, et par conséquent le parallélogramme des forces s'appliqueraient à merveille (2). » Mais, répondrons-nous, sans affirmer l'*identité* des forces mentales et des forces mécaniques, on peut et on doit reconnaître leur *corrélation*

(1) *Critique philosophique*, 17 juillet 1883, p. 357.
(2) *Ibid.*, page 354.

constante : cela suffit pour que les *lois* mécaniques deviennent l'*expression* et la *mesure* des forces mentales. — M. Renouvier nous objecte que les forces mentales « ne se *composent* pas les unes avec les autres ». — Cette négation nous semble contraire aux faits : deux plaisirs ou deux douleurs, avec les impulsions correspondantes, peuvent parfaitement s'ajouter et produire un effet plus grand ; leurs effets se *composent* donc. En dernier lieu, M. Renouvier objecte que les forces mentales « ne peuvent jamais être *mesurées* », soit par des longueurs, soit autrement, et que « ce qu'on entend par leur *direction* n'a rien de commun avec des *angles* ». Cela fût-il vrai, il en résulterait que nous manquons d'un procédé pratique de *mesure* à l'égard des forces mentales, et que le *parallélogramme* des forces est ici simplement une traduction symbolique de leur composition. Ce symbole en termes d'étendue ne serait pas pour cela sans valeur, car, même dans la mécanique proprement dite, le parallélogramme est le simple symbole géométrique de forces dont la nature intime demeure inconnue et qui se mesurent seulement par leurs effets moteurs. Cette mesure par les effets est possible, quoique plus difficile, pour les faits psychiques. Ces derniers se traduisent toujours par des mouvements, soit cérébraux, soit locomoteurs. Quoiqu'on prétende que les pensées et les émotions sont sans rapport avec l'espace, elles aboutissent de près ou de loin à un mouvement et supposent une image enveloppant l'étendue : οὐκ ἔστι νοεῖν ἄνευ φαντασίας. Il y a donc toujours une certaine *direction* dans l'espace qu'implique la direction mentale ; tout au moins celle-ci finit-elle toujours par se traduire dans celle-là. Il en résulte que le parallélogramme des forces, pour qui connaîtrait toutes les forces mentales, deviendrait une expression exacte des effets derniers de ces forces.

Mais ici, avec tous les philosophes de l'école éclectique, depuis Cousin et Jouffroy jusqu'à nos contemporains, on demande à quoi l'on peut reconnaître qu'une idée, qu'un sentiment a plus de force qu'un autre, « si ce n'est à ce *fait* qu'il a prévalu (1) ». — Cet argument tant de fois répété suppose que, pour affirmer le déterminisme des idées-forces, il est nécessaire de pouvoir déterminer *a priori* et *avant le fait* la force intrinsèque des idées, sentiments, motifs et mobiles. Mais, de ce que nous n'avons pas, nous, un mètre exact pour

(1) *Critique philosophique*, page 341.

mesurer et évaluer d'avance la force des motifs et mobiles, il n'en résulte pas qu'ils ne soient point en eux-mêmes des forces soumises, dans leurs effets réciproques, aux lois générales des forces. A quoi reconnaissons-nous que le vent du nord a été plus *fort* que le vent du sud? — A ce qu'*en fait* il a prévalu; nous ne mesurons assurément les forces que par leurs effets, et cela est vrai des poids mêmes de la balance. Par induction, nous appliquons à toutes les forces, même à celles que nous ne pouvons mesurer exactement, les lois de la composition quantitative; par une induction semblable, nous appliquons aux *moyennes* des faits sociaux les mêmes lois; nous les appliquons encore, avec une incertitude croissante, à la moyenne des actes d'un individu, parfois à un acte particulier dans des circonstances particulières. L'incertitude du problème s'explique naturellement par la complexité des données, sans qu'il soit besoin de recourir, comme M. Renouvier, à des « commencements absolus », ni pour le vent qui change, ni pour la volonté qui change. Si la précision du calcul est impossible pour les faits mentaux, il n'en résulte nullement qu'ils échappent aux lois mathématiques et mécaniques. On ne peut prédire le temps de l'année prochaine à cause de la complication des facteurs; le temps qu'il fait n'en est pas moins un résultat mécaniquement déterminé (1).

On ne peut encore, dans l'état actuel de la science mentale, que considérer les choses en leur généralité et *grosso modo*. Aussi est-on obligé de s'en tenir à des analogies comme les suivantes :

1° Dans le domaine mental, les forces semblables et de même direction s'ajoutent, les forces opposées se font équilibre. Les divers sentiments, avec leurs intensités et directions propres, étant toujours liés à des mouvements et à des tendances cérébrales, il est inévitable que l'effet mental soit en harmonie, par son intensité et par sa direction, avec la résultante mécanique. Qu'est-ce, par exemple, que l'immobilité

(1) M. Janet cite le mot de cette femme spirituelle que son amant reconduisait tous les soirs en lui faisant faire le tour d'une place et qui, s'apercevant un jour qu'il coupait la place au lieu de la tourner, lui dit : « Je vois bien que votre amour a diminué dans le rapport de la circonférence au diamètre. » — Les exemples de ce genre prouvent contre la prétention de vouloir calculer et formuler rigoureusement des cas particuliers et concrets; mais notre impuissance à mettre en équation un phénomène trop complexe ne prouve pas que ce phénomène n'ait rien de mathématique. La statistique ne peut me dire quand je mourrai, moi, et ce n'est pas son affaire; mais elle peut me dire l'âge moyen des décès pour les grands nombres.

d'un martyr dans le dernier supplice, sinon une réelle équation de forces contraires, quoique impossibles à mettre en équation eu égard à leur complexité?

2° L'intensité des effets et changements intérieurs est en raison de la tension antérieurement accumulée et de l'énergie de l'excitation mentale qui met les forces en liberté. Les phénomènes de *l'attente* en sont un exemple. Si une grande attente est trompée, comme quand on s'attend à une chose magnifique et qu'on voit tout le contraire, la force de tension se dépense d'une autre manière : au lieu d'admirer, on se moque, on s'indigne, on s'irrite; mais l'énergie de l'état mental, quel qu'il soit, est toujours proportionnée à l'énergie antécédente. Ce phénomène a sa contre-partie physique : dans le cerveau se trouvent des forces nerveuses de tension qui, ne se trouvant point dépensées dans un sens, sont dépensées dans l'autre : par exemple, là où l'on s'attendait à pleurer, on peut rire, mais l'effet nerveux final sera toujours en rapport avec la tension nerveuse antécédente et avec l'excitation nerveuse qui a produit un changement d'équilibre. L'expression physique des émotions, considérée dans la totalité de ses effets, n'est autre chose qu'une dépense par diverses voies de la force nerveuse dégagée. Sous l'empire d'une forte émotion, on rit pour ne pas pleurer, on s'agite, on remue les jambes, tout son corps, on parle, et la voix est plus ou moins tendue, le cœur bat, le sang afflue à la tête, etc. C'est une communication de mouvements diversifiés. L'état de conscience est de même une tempête morale où tous les effets sont liés et en équivalence d'énergie avec la totalité de leurs causes.

3° Il y a des phénomènes psychiques où se montre l'égalité de l'action et de la réaction. On sait que deux billes lancées avec une force égale l'une contre l'autre s'arrêtent immobiles et que le mouvement de translation se continue sous forme de mouvement calorifique; deux astres s'arrêtant ainsi l'un l'autre pourraient se réduire en vapeur. Mantegazza compare à ce phénomène la transformation d'un violent amour par réaction en haine violente ou en vif mépris (1). « Il n'y a de plus forte raison de se haïr, dit La Bruyère, que de s'être trop aimés. » Assurément il faut se garder de représenter l'amour et la haine comme deux billes qui se choquent :

(1) Voir Mantegazza, *la Transformation des forces psychiques*, dans la *Revue philosophique*, 1878, I. L'auteur se contente trop souvent de comparaisons vagues et de métaphores, qu'il prend pour des explications ou pour des formules exactes.

dans les phénomènes psychiques il y a un tel ensemble de causes en action qu'on ne peut y introduire l'exactitude mathématique; malgré cela, quand on considère les phénomènes les plus élémentaires et les plus simples, l'égalité de l'action et de la réaction se manifeste à la fois physiquement et mentalement.

4° Une cause, de nature physiologique, rend inévitable le *mouvement perpétuel* pour les sentiments et pour les pensées. Pendant que certains faisceaux de nerfs sont employés à vibrer pour telle émotion ou telle idée, les autres sont dans un repos relatif; les premiers s'usent, les seconds sont prêts pour l'exercice. Grâce à l'équilibre instable du cerveau, l'excitation affaiblie sur un point passe à un autre point et s'y relève. De là résulte le mouvement perpétuel des émotions et, par contre-coup, des pensées; c'est le corrélatif du mouvement perpétuel produit dans le cerveau par l'instabilité des cellules, par la dénutrition incessante liée à leur dépense de force, enfin par le passage incessant de l'énergie d'une région à l'autre.

5° Le mouvement mental est soumis à la loi de la *moindre action*. Pour réagir contre un obstacle, une certaine action ou dépense est nécessaire; cette action devra être, pour le désir et l'effort moteur, la moindre dépense possible de force vive, le moindre abandon possible de soi-même. De là une loi que Gœthe et Geoffroy-Saint-Hilaire appelaient la loi de la moindre dépense ou loi d'économie. Toutes les forces de la nature tendent à produire leur effet avec la moindre perte, comme si la nature était essentiellement économe. Placez un mobile dans un milieu, il suivra la ligne qui s'approche le plus de la directrice : la conséquence sera la plus grande action ou le plus d'effet possible. Dans les séries dont plusieurs termes sont incompatibles, dit Leibniz, la combinaison qui l'emporte est celle qui permet l'existence simultanée du plus grand nombre de termes. Par conséquent, peut-on ajouter, c'est celle qui permet le plus grand *succès* possible pour l'action motrice et, chez l'être sensible, la plus libre satisfaction du désir. De même en biologie. On retrouve cette loi dans les modifications que subissent les espèces animales pour s'accommoder, avec le moins d'altération possible, au nouveau milieu géologique et climatologique. L'animal change sa patte en nageoire dans l'eau ou en aile dans l'air, avec le moindre abandon possible de ses formes.

6° De la loi précédente en dérive une autre, qui se manifeste à la fois dans le mouvement physique et dans l'action psychique : la loi du rythme. La forme élémentaire du rythme, dans les mouvements extérieurs, nous l'avons vu, c'est l'ondulation ou vibration oscillatoire : un mouvement en avant suivi d'un mouvement en arrière. La science moderne tend à admettre, avec Tyndall et Spencer, que tout mouvement extérieur est rythmique, c'est-à-dire vibratoire, et qu'il n'y a point de mouvement qui soit toujours direct. Cette loi tient à ce que, le vide n'existant nulle part, les mouvements se transmettent toujours à travers un milieu résistant. De là un mouvement dans un sens suivi d'un mouvement dans le sens opposé, par l'effet successif de l'action et de la résistance. C'est ainsi que la lumière traversant un milieu est obligée de faire un pas en arrière pour faire deux pas en avant : le rayon d'une étoile va ondulant à travers l'immensité jusqu'à ce qu'il vienne toucher nos yeux, et, comme l'onde lumineuse qui va en avant rencontre celle qui revient en arrière, il y a un moment de suspension mutuelle ou de mutuel équilibre qui se traduit pour nos yeux par l'obscurité; la lumière jointe à la lumière produit ainsi des ténèbres par l'interférence des rayons lumineux. Nos mouvements musculaires tendent aussi à devenir rythmiques : quand nous remuons machinalement notre jambe, elle se balance comme un pendule. Notre action mentale suit une marche analogue. Dans la douleur, nous réagissons et cédons tour à tour : de là des périodes de souffrance plus vive et de souffrance plus faible. Dans l'attention, l'activité oscille avec plus ou moins de régularité : essayez de fixer votre regard à la fois sur deux points très rapprochés, vous verrez que le regard n'est jamais absolument immobile; il va de l'un à l'autre point avec plus ou moins de rapidité. Quand nous ne percevons pas avec une simultanéité absolue plusieurs points rapprochés, nous passons de l'un à l'autre par un rythme tellement rapide qu'il tombe au-dessous du temps nécessaire à l'aperception distincte. Nous avons expliqué ailleurs par le rythme la plupart des prétendus actes de liberté indifférente (1). La pensée offre une loi analogue dans l'alternative des idées qu'elle traverse.

7° L'antagonisme des impulsions intérieures aboutit finalement à des phénomènes soit d'*arrêt* et d'équilibre, soit de

(1) Voir *la Liberté et le Déterminisme*.

retard dans les mouvements. La vitesse des changements intérieurs, par exemple, augmente quand la résistance diminue : le désir se transforme vite en action s'il y a peu de mobiles résistant au mobile dominant.

Le mouvement des représentations, la marche des idées est déterminée par deux formes de force qui appartiennent à tous les états de conscience : une force variable d'exclusion réciproque dans le moment actuel, une force variable de cohésion réciproque dans les moments successifs.

Ce sont ces phénomènes d'équilibre mental et de mouvement mental que Herbart a principalement étudiés, sans les interpréter toujours en leur vrai sens. Selon lui, nous l'avons vu, chaque représentation fait effort pour occuper toute seule la conscience actuelle ; elle tend à *s'élever* jusqu'à la plus grande hauteur possible au-dessus de ce seuil qui marque le passage même de l'inconscient au conscient; par cela même elle résiste aux représentations *opposées*. En écoutant une langue inconnue, j'entends chaque mot, mais il est aussitôt chassé de ma conscience par le mot suivant : l'un fait donc obstacle à l'autre. « Si j'entends un *ut* seul, il ne s'oppose pas pour moi à un *ré*, mais, si j'entends à la fois les deux sons, si les deux représentations persistent à la fois dans ma conscience, je perçois non seulement la somme *ut*, *ré*, mais l'antagonisme entre les deux. » L'*arrêt* mutuel des représentations a toujours un certain degré, une quantité, dont Herbart essaie de donner la formule mathématique. Les formules de ce genre, encore une fois, sont nécessairement inexactes en ce qu'elles supposent, — nous l'avons montré, — les représentations isolées, sans rapport avec le *cerveau* et avec la *conscience générale;* or, les antagonismes des représentations simultanées, leur action et réaction, enfin les variations de force qui en résultent, sont liés avant tout à l'état général de la conscience et du cerveau. Considérons d'abord des sensations simultanées; je puis à la fois voir une rose, sentir son contact, flairer son odeur et éprouver du plaisir : pourquoi ces divers états de conscience se superposent-ils sans s'exclure mutuellement et ne se gênent-ils que fort peu l'un l'autre? C'est, selon nous, qu'ils appartiennent à des *ordres* différents et que les vibrations cérébrales peuvent se produire dans *divers centres nerveux* sans se faire obstacle. Au contraire, l'antagonisme est plus grand entre des sensations de même espèce ; l'une résiste à l'autre : la vue actuelle du rouge exclut celle du bleu beaucoup plus qu'elle n'exclut l'audition actuelle d'un son. C'est que les

mouvements opposés dans les mêmes centres nerveux s'excluent ou se confondent. Une saveur douce n'est pas *choquée,* comme dit Spencer, par un son, tandis qu'elle est choquée par une saveur amère. Ces résultats ne viennent pas d'une lutte *idéale* entre des *représentations* spirituelles dont chacune aurait sa force propre, comme des adversaires dans un tournoi (1). Le conflit des représentations simultanées tient donc à leur degré plus ou moins grand de différenciation, qui suppose parallèlement des organes plus ou moins spécialisés. A l'origine, et avant la formation des sens spéciaux, on peut se figurer le champ de la conscience rudimentaire comme occupé toujours tout entier par chaque sensation organique. Il y a alors dispersion ou diffusion constante de l'impression reçue dans la conscience entière : si l'être a faim, il est tout entier, ou presque tout entier, à la sensation de la faim ; s'il a soif, il est presque tout entier à la sensation de la soif. Nous disons *presque*, parce que, là encore, il y a une différenciation élémentaire. Chez les êtres tout à fait primitifs, comme l'amibe, la distinction de la soif ou de la faim n'existe pas : l'amibe n'a qu'une impression provenant du contact interne avec les liquides nourriciers, et, sans doute, une impression différente quand elle subit une pression extérieure. Quoi qu'il en soit, il est probable que chaque sensation tend alors à provoquer une réaction générale, d'où il résulte que chaque sensation est toujours *émotionnelle* (agréable ou pénible), et *appétitive,* jamais purement représentative ; elle occupe le champ presque entier de la conscience, de la *cœnesthésie*. Nous avons un type lointain de ces genres de sensations primitives dans les impressions vagues de malaise général ou de bien-être général, qui ne prennent pas une forme caractérisée et produisent une sensation diffuse et confuse. La réaction est alors, elle aussi, toute diffuse ; elle consiste conséquemment en un ensemble de mouvements *expressifs* qui n'affectent que deux formes : *expansion* ou *dilatation* quand il y a aise, et *concentration* ou contraction quand il y a malaise. La volonté ne se manifeste que par deux directions très générales, *vers l'objet* ou *vers soi*. Mais cette confusion et diffusion primitive ne

(1) Aussi Herbart, raisonnant sur l'abstrait, arrive à des déductions contredites par l'expérience. Il prétend qu'entre des représentations disparates l'*arrêt* mutuel est *nul*. Wundt a démontré au contraire que cet arrêt existe et que, si un son disparate s'intercale dans une série d'étincelles à noter, le temps du discernement est plus long.

peut durer longtemps. En effet, l'état agréable, quand il tend à disparaître, provoque un effort de l'appétition pour le retenir; l'état franchement pénible provoque une réaction, pour l'écarter. Cette réaction contre la douleur, parmi ses divers effets, entraîne tout d'abord une *réflexion* de la conscience sur son état et sur son acte, une *attention*. Cette attention se manifeste physiologiquement par une concentration des mouvements qui, d'abord, étaient dispersés, et même par une *inhibition* de certains mouvements (1). On comprend en effet qu'un mouvement dans une direction, s'il devient douloureux, soit suspendu du coup, d'autant plus qu'à l'origine la douleur est le résultat d'un *obstacle*, d'une *résistance*, d'un *choc*, qui ne peut manquer de *réfléchir* le mouvement en arrière. Cette suspension des mouvements vers le dehors a pour résultat de rendre plus clairs à la conscience les mouvements internes, dans lesquels les mouvements vers le dehors sont eux-mêmes forcés de se transformer. Au lieu d'avoir un processus d'action déployé vers l'extérieur, on a alors un processus d'action intellectuelle, d'aperception : la conscience sent et *s'aperçoit* qu'elle sent, et, comme elle sent de la douleur, elle réagit de nouveau, avec une conscience plus claire de sa réaction même. Nous avons ainsi à la fois, du côté physique et du côté mental, une concentration, par cela même une différenciation ou distinction plus grande qu'à l'origine. La sensation pénible n'occupe plus tout le champ de la conscience : elle laisse place, à côté d'elle, à l'attention et à l'aversion, c'est-à-dire à un déploiement de volonté à la fois intellectuel et appétitif. Les mouvements qui en résultent, une fois produits, laissent après eux des voies ouvertes, et les molécules organiques se groupent peu à peu de manière à vibrer plus facilement sous l'influence de tel ou tel stimulus. Ainsi se forment des organes sensori-moteurs de plus en plus différenciés, sous l'influence de l'appétition et de la motion qu'elle entraîne. A la loi de *diffusion* ou d'irradiation générale succède une loi de *concentration* et de spécialisation, ou, comme on a dit encore, de *restriction*. Il en résulte la présence simultanée, dans la conscience, d'un certain nombre de manières de sentir ou de réagir, la possibilité de diverses représentations simultanées, qui proviennent de divers organes spéciaux. Par exemple, les couleurs sont aujourd'hui si distinctes des sons pour nous,

(1) Voy. sur ce sujet Ribot, *Psychologie de l'attention.*

que la perception d'une couleur intense n'affecte pas la perception simultanée du son. Mais à l'origine, comme l'a remarqué avec raison Ward, la plus primitive différenciation du son a dû être incompatible dans la représentation avec la plus primitive différenciation de la couleur, si elle était suffisamment diffuse, comme aujourd'hui un champ de vision tout entier bleu est incompatible dans la représentation avec un champ tout entier rouge. Ou, si les stimulus appropriés à la couleur et au son étaient tous deux actifs à la fois et efficaces, la sensation résultante devait être une fusion des deux en une seule, comme le pourpre est une fusion du rouge et du violet (1). La localisation de l'ouïe et de la vue est telle aujourd'hui que nous rapportons immédiatement le son à l'ouïe et la couleur à la vue, sans que l'un gêne l'autre. En revanche, cette *délimitation* des organes et des sens rend impossible, dans le même centre cérébral, des mouvements contraires. C'est pour cela, comme Spencer l'a montré, que nous ne pouvons pas à la fois voir un même objet jaune et bleu, avec le même *signe local*, les vibrations du jaune étant incompatibles dans le même centre visuel avec celles du bleu; nous ne pouvons voir qu'une résultante, le vert. Mais, en goûtant un fruit, nous pouvons le sentir acide, froid, parfumé, etc.; c'est qu'il y a ici une localisation moins grande ou une action simultanée de plusieurs centres séparés.

Si les sensations de même ordre se font obstacle et tendent à s'exclure, en tant qu'états de conscience tout à la fois *simultanés* et distincts, elles manifestent au contraire, comme états de conscience *successifs*, une force de *cohésion* plus grande que les sensations d'ordres différents. Pour reprendre l'exemple de Herbart, il m'est difficile de me représenter à la fois le son *ut* et le son *ré*, tandis que je me représente plus aisément le son *ut* et la forme visuelle du violon qui le produit; mais Herbart aurait dû ajouter que, s'il s'agit de succession et non plus de simultanéité, le son *ré* vient plus facilement *après* le son *ut* : un son, en général, vient plus facilement après un autre son, qu'un son après une odeur ou une saveur. Les notes d'une mélodie se lient entre elles et manifestent une force de cohésion dans les moments successifs, une force d'*association successive*, précisément parce qu'elles appartiennent à un même ordre de sensations. Cela tient à ce que les régions du cerveau qui donnent des sensations

(1) James Ward, *Psychology*, p. 46.

semblables sont contiguës ; deux ébranlements distincts peuvent difficilement occuper à la fois un même centre, mais l'ébranlement d'un centre se communique aux centres rapprochés plus aisément qu'aux centres éloignés. Cette loi est de grande importance pour comprendre le *mouvement* des idées. Spencer a posé empiriquement les lois d'exclusion mutuelle sans les appliquer assez à rendre compte du cours de la pensée.

En résumé, les lois de l'équilibre et du mouvement psychiques semblent les mêmes que celles de l'équilibre et du mouvement physiques. Une action mentale une fois donnée, quelle qu'en soit d'ailleurs la première origine en nous ou hors de nous, cette action, par le mouvement cérébral qui en est inséparable, tombe immédiatement sous les lois de la dynamique : c'est une force qui doit se comporter comme les autres forces. Il n'y a pas de raison pour que les lois des forces changent tout d'un coup, pour que la proportion disparaisse entre les causes et les effets, pour qu'un véritable désordre mécanique s'introduise dans ce qui est encore un mécanisme. Que d'ailleurs ce mécanisme soit tout l'esprit, c'est une autre question ; mais ce qui, dans le mental même, est mécanique, est nécessairement soumis aux lois générales de la composition des forces.

LIVRE TROISIÈME

HYPOTHÈSE DES IDÉES-REFLETS ET DE L'HOMME-AUTOMATE

LIVRE TROISIÈME

HYPOTHÈSE DES IDÉES-REFLETS ET DE L'HOMME-AUTOMATE

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME AUTOMATE ET LES REFLETS DU MOUVEMENT DANS LA CONSCIENCE

I. La conscience reflet. — Critique des théories qui ramènent la conscience à l'éclairage intermittent d'un mécanisme.

II. Le sentiment reflet. — Examen des théories qui ramènent les sentiments et émotions à de simples réverbérations des mouvements organiques et même des mouvements expressifs.

III. L'appétition reflet et le sentiment de l'effort. — Examen des théories qui ramènent l'appétition et le sentiment de l'effort à de simples sensations musculaires passives, reflets des mouvements déjà effectués. Critique de W. James.

IV. Réduction de l'acte réflexe au processus appétitif. — Transformation rétrograde par laquelle les mouvements d'abord appétitifs se changent en mouvements réflexes. — Y a-t-il inconscience absolue dans les mouvements réflexes, et, s'il y a inconscience cérébrale, y a-t-il inconscience médullaire.

Après avoir établi la corrélation des forces mentales entre elles et avec les forces physiques, il nous reste à rechercher la nature intime de cette corrélation. Nous avons déjà éliminé l'hypothèse d'une transformation des mouvements physiques en faits psychiques, qui aboutit à un monisme matérialiste. Nous avons à examiner maintenant l'hypothèse à tendance dualiste qui fait du physique et du mental deux *aspects* et qui aboutit à ce qu'on pourrait appeler la théorie des *idées-reflets* par opposition à la théorie des *idées-forces*.

I

La conscience reflet.

On peut fort bien admettre « qu'il n'existe pas de conscience en général (1) » et que la conscience se résout en faits de conscience. Mais d'abord, dans ces faits, au moment précis où ils se produisent, le fait même de la conscience n'est-il point un *élément* plus fondamental que les autres? Voilà la question. Il ne suffit pas de dire que la conscience se résout en faits de conscience ou en actes de conscience pour prouver qu'elle soit accessoire, car ce qu'il y a de *senti*, de *représenté*, de *désiré*, peut être l'essentiel de ces faits dans la réalité comme il l'est pour nous.

La première raison invoquée en faveur de l'automatisme à reflet mental, c'est que la conscience est, dit M. Ribot, un phénomène « absolument analogue aux autres ». — Peut-on admettre cette entière analogie? En définitive, nous ne connaissons de la vie mentale que les éléments révélés dans l'état de conscience ; bien plus, nos notions mêmes des objets physiques, y compris celles du cerveau et de l'automatisme cérébral, sont composées avec des données de la conscience ; en un mot, nous ne concevons rien que dans la conscience et par la conscience. Il y a donc là un caractère spécial qui empêche de représenter la conscience comme un simple *phénomène* analogue aux autres, comme un « événement accidentel et de surcroît » qui, « au *gré des circonstances*, paraît ou disparaît ». La pluie est un événement de ce genre, qu'il n'est nullement nécessaire de lier à tous les autres événements comme une condition constante ; mais la conscience est, *en nous*, une condition constante de l'existence des événements *pour nous;* elle est un facteur constant de la connaissance, en dehors de laquelle il n'y a point pour nous d'existence saisissable. Comment donc mettre de prime abord l'acte d'avoir conscience sur le même rang que la pluie, le vent, les météores, les maladies, la santé, tous les phénomènes produits par des circonstances changeantes et fortuites?

Même dans les événements extérieurs, il est impossible de

(1) M. Ribot.

placer tous les phénomènes sur le même plan; il y a un fait physique qui apparaît comme la condition de tous les autres et auquel, par conséquent, on accorde dans les classifications la place d'honneur : c'est le mouvement. Puisque, dans les phénomènes intérieurs, il y a de même une condition universelle, la conscience, il est également impossible, sous ce rapport, de ne pas lui concéder le premier rang. De plus le mouvement même n'est connu que par la conscience. Nous avons donc, tout bien compté, une condition extérieure universelle, le fait du mouvement, avec ce qu'il implique, et une condition intérieure universelle, le fait de conscience, sans lequel nous ne connaîtrions pas l'autre. De là la question suivante : ce qu'il y a de fondamental dans le fait de conscience ne ferait-il point aussi partie des conditions et des facteurs cachés de ce mouvement qui, au premier abord, paraît ne rien renfermer d'analogue au mental? N'y a-t-il point indissolubilité entre les deux phénomènes primaires? — C'est trancher le problème dans le sens du matérialisme, et non le résoudre, que de déclarer d'abord la conscience absolument semblable aux phénomènes d'ordre secondaire et superficiel. Il y a au moins un motif de croire que la conscience est un facteur objectivement nécessaire; c'est son caractère subjectivement nécessaire, original et irréductible.

La seconde raison pour laquelle on attribue à la conscience le rôle d'un simple éclairage additionnel dans l'automate vivant, c'est que « l'activité nerveuse est, dit-on, beaucoup plus étendue que l'activité mentale; la conscience est donc quelque chose de *surajouté*, un aspect qui vient se joindre au processus nerveux (1). » Pour justifier ici une affirmation et surtout une négation, il faudrait pouvoir démontrer qu'il y a absence complète de tout fait de conscience, — sensation, émotion, impulsion, — dans certains événements nerveux. Aussi est-ce ce que M. Ribot essaie, avec Maudsley et Despine. La thèse de ces philosophes est que la conscience est un événement *intermittent*, donc un événement *non nécessaire* et *accessoire*. Laissons de côté, disent-ils, les cas de syncope, d'anesthésie provoquée, de vertige épileptique, de coma, pour nous en tenir au cas le plus vulgaire et le plus fréquent : l'état mental pendant le sommeil. L'automate humain tantôt rêve et tantôt ne rêve pas; donc il quitte et reprend sa conscience, comme il quitte et reprend son vête-

(1) M. Ribot, *ibid.*, p. 6.

ment pour se coucher ou se relever. — Nous voilà en présence d'un des problèmes les plus controversés de la psychologie : La conscience a-t-elle des interruptions, ou bien, pour parler le langage traditionnel : « L'âme pense-t-elle toujours ? » Penser, au sens moderne du mot, c'est assurément trop dire ; rêver, c'est-à-dire imaginer, se représenter, — c'est encore beaucoup dire. Mais penser, au sens du dix-septième siècle, c'est simplement sentir, être ému, réagir par l'appétit, exprimer l'état corporel par des sensations confuses (1). Là où se trouvent ces éléments de la vie mentale, il y a conscience spontanée, sinon réfléchie. En ces termes, M. Ribot trouvera-t-il aussi étrange la doctrine qui admet que la conscience, sous une forme plus ou moins obscure, est continue comme la vie même ? Comment prouvera-t-il la complète absence de toute sensation confuse, de toute émotion vaguement pénible ou vaguement agréable, de toute appétition sourde, de toute réaction mentale pendant un profond sommeil ? — C'est à vous, répond-il, qu'incombe la preuve. — Mais la preuve incombe à quiconque affirme et nie ; or, M. Ribot, au lieu de se tenir dans le doute, nie et affirme : « Le sommeil complet, absolu, sans aucun rêve, dit-il, est sans doute l'exception, mais il suffit qu'il se rencontre, et *non rarement*, pour que le caractère intermittent de la conscience soit *établi*. » Un paysan, affirme M. Ribot, « en général ne rêve pas. J'en connais plusieurs qui considèrent le rêve comme un accident rare dans leur vie nocturne. » — Mais, dirons-nous, on peut ne pas se souvenir d'avoir rêvé et même parlé ou répondu pendant son sommeil ; d'ailleurs, on peut ne pas rêver sans cesser pour cela de sentir. Tous ces faits ne prouvent donc rien en faveur d'une thèse ou d'une autre.

Les deux seules raisons alléguées à l'appui des affirmations précédentes sont empruntées, l'une à la physiologie, l'autre à la psychologie. La physiologie nous apprend que le souvenir est lié à un état de réparation du cerveau, par conséquent « de repos relatif, » dit M. Ribot. D'où M. Ribot conclut précisément que ce repos doit être ou peut être absolu. La chose, selon nous, est contre toute vraisemblance, et il n'est guère admissible que le cerveau, où le sang ne cesse de circuler, ne sente point toujours à un degré quelconque : la suspension absolue du sentiment général de la vie, de la *cœnesthésie* ne serait-elle pas plutôt la mort que le sommeil ?

(1) C'est le sens de Descartes et de Spinoza.

L'autre raison, d'ordre psychologique, est fournie par M. Despine (1). Selon lui, la preuve la plus convaincante de ce fait que l'esprit peut, pendant le sommeil, avoir son existence momentanément suspendue, c'est qu'il arrive de joindre bout à bout l'instant où on s'endort avec celui où on s'éveille et que ce temps est pour l'esprit comme s'il n'avait pas existé : « Je fus appelé, dit M. Despine, à deux heures du matin, pour donner mes soins à une personne du voisinage atteinte du choléra. Au moment de sortir, ma femme me fait une recommandation au sujet de la bougie que je tenais à la main, et s'endort. Je rentre environ une demi-heure après. Le bruit que fit la clef dans la serrure en ouvrant la porte réveilla ma femme subitement. Son sommeil avait été si profond, elle avait si bien uni le moment où elle s'était endormie avec le moment où elle s'était éveillée, qu'elle croyait n'avoir pas dormi du tout et qu'elle avait pris le bruit de la clef à ma rentrée pour celui fait au moment de la sortie... Elle fut bien étonnée d'apprendre que j'avais fait une absence d'une demi-heure. » — Cet exemple, à nos yeux, ne prouve rien. Tous, en nous réveillant même d'un long rêve, nous reprenons ou pouvons reprendre le cours de nos idées au point où nous l'avions laissé. Les deux bruits de la clef étaient un trait d'union naturel et inévitable entre les deux séries de pensées réfléchies, inquiètes même, relatives à la bougie. Toutes les autres séries d'images ou, s'il n'y a pas eu d'images, de sensations confuses, s'évanouissent du souvenir dès qu'on ressaisit les deux bouts de la chaîne *pensante;* mais la conscience ne consiste pas pour cela tout entière à *penser* (au sens moderne) et à associer des *idées* proprement dites. De même, on ne peut tirer de conclusion absolue des exemples où un état pathologique (syncope, vertige épileptique, pression cérébrale, etc.) ayant supprimé brusquement la conscience de soi pendant un intervalle plus ou moins long, le malade reprend son discours au mot même où il s'était arrêté. Il est certain qu'il y a dans le cerveau un automatisme d'images, surtout pour ces images auditives et motrices qu'on appelle mots ; il est certain aussi que ce fonctionnement mécanique peut être suspendu comme celui d'une horloge, qu'il peut reprendre après un arrêt comme une montre qu'une petite secousse remet en mouvement ; mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si la vie *mentale* et interne, la conscience au sens le plus général, — c'est-à-dire la sensibilité et la motilité

(1) *Psychologie naturelle*, I, 522.

confuses, — peut s'interrompre absolument et recommencer, comme s'interrompent des séries particulières ou même générales de représentations, d'images, de mots ; or, cette interruption absolue ne peut pas plus se prouver par l'absence de souvenir, que le vide absolu ou le repos absolu là où nous ne voyons plus de matière ou de mouvement. De part et d'autre, on en est réduit à des inductions, et l'induction la plus plausible, la plus conforme à la loi de continuité dans la nature, c'est que la vie mentale ne disparaît pas tout d'un coup là où la vie physiologique subsiste, qu'elle ne quitte pas le corps comme un voyageur quitte une hôtellerie. La vie mentale est obscurcie, alourdie, engourdie, soit ; mais elle subsiste probablement comme le feu sous la cendre.

« L'événement nerveux, dit M. Ribot, existe en lui-même » indépendamment de la conscience ; si la conscience s'y ajoute, l'événement existe alors pour lui-même ; donc « la conscience le complète, l'achève, mais ne le constitue pas. » — Encore une fois, de quel droit affirmer que rien de mental, rien d'analogue à la sensation et à l'appétit, ne fait partie des conditions constitutives de l'élément nerveux ? Là où notre *moi* cesse de sentir ou de se rapporter ce qu'il sent, il n'en résulte pas que toute sensation disparaisse, que tout élément d'ordre mental soit absent de l'organisme. Et si, dans nos œuvres artificielles, dans nos constructions, dans nos machines, il n'y a que des parties insensibles, séparables les unes des autres, extérieurement et superficiellement reliées, sommes-nous certains qu'il en soit de même dans les œuvres de la nature, dans ce que Leibniz appelait les « machines naturelles », les « automates naturels », par exemple dans les cellules nerveuses ? Sommes-nous certains que « l'événement nerveux » existe en lui-même sans aucun élément d'ordre mental sous-jacent, qu'il soit indépendant de tout ce qui arrive à la conscience centralisée sous forme de sensation, d'émotion, d'impulsion ? Il conviendrait ici non d'affirmer ou de nier, mais de s'abstenir. Enfin, est-il probable que l'élément nerveux se suffise à lui-même et que cependant la conscience vienne s'y ajouter comme du dehors ? C'est, nous dit-on, pour « compléter et achever » le phénomène, non « pour le constituer ». — Mais *achever* et *compléter*, n'est-ce pas *constituer ?* Est-ce que le « couronnement de l'édifice » n'est pas une des parties constituantes de l'édifice, surtout quand c'est un édifice de « phénomènes ? »

Selon M. Ribot, dans la théorie de l'intermittence, il n'y

aurait plus de difficulté à comprendre que toutes les manifestations de la vie mentale puissent être tour à tour inconscientes et conscientes : « sensations, désirs, sentiments, volitions, souvenirs, raisonnements, inventions, etc. » Pour le premier cas, dit M. Ribot, « il faut et il suffit qu'il se produise un processus nerveux déterminé, c'est-à-dire la mise en jeu d'un nombre déterminé d'éléments nerveux formant une association déterminée, à l'exclusion de tous les autres éléments nerveux et de toutes les autres associations possibles. Pour le second cas, il faut et il suffit que des conditions *supplémentaires*, quelles qu'elles soient, s'ajoutent, sans *rien changer à la nature du phénomène*, sinon de le rendre conscient. » Sans rien *changer*, sauf cette légère modification, la conscience! Pygmalion, pour animer sa statue, n'avait que cette petite addition à produire. Peut-on admettre qu'un phénomène supposé mécanique et automatique, c'est-à-dire résoluble en termes de mouvement, ne change point de nature, mais seulement de forme quand on y ajoute la sensibilité ou la conscience, qui ne sont pas transposables en termes de mouvement ? Toutes les conditions nerveuses, primaires ou « supplémentaires » sont toujours, comme telles, de simples directions et compositions de mouvements ; pour les rendre conscientes, sentantes, désirantes, il faut y ajouter autre chose qu'une direction nouvelle de mouvement : ou, si en fait cette addition est inutile, c'est qu'il y avait déjà dans le mécanisme autre chose que du pur mécanisme : le prétendu automate était vivant ; bien plus, il était sentant.

M. Sergi suit sur ce point M. Ribot et va plus loin encore. « Tantôt, dit-il, un phénomène reste dans l'inconscience, tantôt il apparaît dans le champ de la conscience. Changera-t-il pour cela de nature ? Pas le moins du monde. La seule différence, c'est que, dans l'inconscience, le côté subjectif manque, ce côté dont les psychologues font *tant de cas*, mais la *nature* et le *développement* du phénomène sont *les mêmes*. » La conscience, conclut M. Sergi, n'est que la « phase finale », *la terminaison* d'une série de phénomènes physiques, comme la coloration violette est le « terme des phénomènes chimiques produits dans le chlorure d'argent par son exposition à la lumière. » Le fait mental, « qu'il soit complété dans sa propriété subjective par la conscience ou qu'il reste dans l'inconscience (auquel cas il n'est pas révélé et demeure comme tel incomplet), est cependant *identique* dans tous les éléments de son processus, lesquels

sont de caractère physique ; voilà pourquoi j'ai affirmé que le phénomène mental dérive d'éléments *physiques*, et *il en est ainsi* (1). » On le voit, M. Sergi est plein d'une assurance admirable, et pourtant son argumentation est une suite d'analogies vicieuses. Comment un phénomène absolument « identique » dans tous ses « éléments », dans sa « nature » et dans son « développement », peut-il cependant être tantôt accompagné de conscience, tantôt sans conscience? De deux choses l'une. Ou la conscience est l'effet et la résultante des éléments physiques, comme vous l'affirmez, et alors il est impossible de soutenir que les *mêmes* causes physiques tantôt ont pour résultat la conscience, tantôt ne la produisent pas ; autant dire que deux et deux tantôt font quatre et tantôt ne font pas quatre, que le chlorure d'argent tantôt noircit et tantôt ne noircit pas à la lumière. Ou la conscience n'est pas un effet du physique, mais un phénomène d'un tout autre ordre et vraiment « surajouté » ; n'affirmez pas alors qu'elle *dérive* d'éléments physiques et ne dites pas d'un ton dogmatique : « Il en est ainsi : *Cosi è.* » De plus, ici encore, expliquez pourquoi l'accompagnement de la conscience tantôt existe, tantôt n'existe pas, et d'où vient cet accompagnement si instable. Quand la conscience existe, il y a, outre les conditions des phénomènes inconscients, une condition de plus, quelle qu'elle soit, à moins que l'état de conscience n'ait le privilège d'être *sans cause*, même sans cause purement *physique*. Jusque dans une simple lanterne magique, si le singe de la fable oublie d'éclairer la lanterne, les conditions de l'obscurité auront besoin d'être modifiées par une condition nouvelle pour produire l'éclairage. Mon cerveau n'est donc pas dans le *même* état quand il fonctionne automatiquement ou quand il fonctionne avec réflexion (2). Les matérialistes qui soutiennent ce paradoxe sont tout près d'être spiritualistes sans le savoir, puisqu'ils s'accordent avec les spiritualistes pour introduire la pensée du dehors dans la machine, comme une sorte de spectateur indépendant ou comme une lampe merveilleuse qui rendrait tout à coup transparents les ressorts de l'automate. Les psychologues, quoi qu'en dise M. Sergi, ont eu raison de faire « tant de cas du côté subjectif », par

(1) *La Genèse des phénomènes psychiques*, p. 127.

(2) C'est ce que M. Ribot reconnaît fort bien lui-même. M. Ribot, esprit éminemment scientifique, est bien plus circonspect que M. Sergi ; le seul reproche que nous lui ferions, c'est de n'être pas encore assez circonspect là où il prétend faire de la psychologie purement expérimentale, ou, quand il franchit les limites de l'expérience, de ne pas avouer qu'il fait de la métaphysique.

exemple de la sensation du violet produite par la réaction du « chlorure d'argent » ; autant cette sensation importe peu au chimiste, autant la réaction du chlorure d'argent importe peu au psychologue. Il n'est pas plus scientifique d'expliquer la sensation par une « phase » de la réaction chimique que la réaction chimique par une phase de la sensation. L'analogie de la conscience avec la coloration du sel d'argent n'est qu'un cercle vicieux. La couleur du sel, en tant que différente du phénomène chimique et mécanique, est une *sensation*, un fait mental, qui présuppose la conscience même qu'on veut expliquer. Considérée dans ses conditions extérieures, comme vibration lumineuse et vibration nerveuse, la couleur n'est qu'un mouvement ; mais la « manifestation consciente » de la couleur, n'étant plus un mouvement, n'est plus résoluble en termes physiques. Les « phases » de la lune sont réductibles à des mouvements de la lune, mais la « phase consciente » d'une *vibration* lumineuse, la vision de l'astre, n'est plus réductible à de purs changements dans l'espace. Les métaphores de *manifestation*, de *révélation* consciente et de *phase* consciente n'ont pas le pouvoir de supprimer les contradictions qui sont au fond de cette alchimie psychologique. Les matérialistes naïfs ressemblent à un employé du télégraphe qui dirait : — Aucune dépêche ne peut être transmise sans une action électro-chimique ; donc le contenu de la dépêche est lui-même réductible à une action électro-chimique dont il est le terme. C'est ma pile qui dicte les dépêches.

C'est aux actions réflexes, nous l'avons dit, que les partisans de l'homme-automate à aspect mental demandent une explication plus particulière de la conscience et de la pensée ; suivons-les dans cet essai d'explication.

M. Setchénof, le physiologiste russe, est un de ceux qui ont le plus insisté sur la réduction de l'état de conscience à l'automatisme réflexe. Son point de départ est la découverte, à laquelle il a grandement contribué, de ce que les physiologistes nomment les « centres d'arrêt ». Selon M. Setchénof, si les mouvements réflexes se déployaient toujours sans aucun obstacle, l'automate vivant ne deviendrait jamais un automate conscient ; mais il n'en est pas ainsi ; le cerveau ne subit pas seulement les mouvements réflexes, il peut les suspendre, les modérer, les ralentir au moyen des « centres d'arrêt ». Cet arrêt plus ou moins complet est, selon M. Setchénof, l'origine de la conscience même. Il sert à *fixer* en une certaine mesure

le courant nerveux, qui, sans cela, se fût dépensé aussitôt en mouvements : il sert à lui donner ainsi une durée suffisante. C'est pour cette raison qu'il faut une trentaine ou une vingtaine de secondes pour qu'une impression transmise par le nerf sensitif agisse sur le nerf moteur. Ce ralentissement permet à la conscience de saisir au passage une action qui, trop rapide, lui eût échappé. De là M. Setchénof conclut que la conscience, la pensée est simplement une action réflexe arrêtée (1).

N'est-ce point aller, comme M. Sergi, bien vite et bien loin? N'est-ce point prendre une des conditions d'un phénomène pour sa cause? Cette précipitation de raisonnement n'est pas rare chez les physiologistes qui s'occupent de psychologie. Nous l'avons déjà dit plus haut, si une certaine *durée* est nécessaire pour que le courant nerveux soit discerné par la conscience, c'est simplement qu'il faut un certain temps pour que le courant nerveux remonte jusqu'au cerveau. L'excitation, pour se répandre d'un des centres de la moelle épinière à un muscle, trouve-t-elle des voies trop faciles et trop courtes, elle ne va pas plus loin que la moelle; ou, du moins, si elle envoie quelque remous au cerveau, elle n'y arrive que fusionnée et « composée » avec d'autres excitations : elle se perd donc dans l'ensemble et n'est plus « discernée » à part. Au contraire, la lenteur ou l'arrêt du courant nerveux, ayant pour cause quelque résistance, produit une réaction et une irradiation du courant jusqu'au cerveau, par cela même des décharges cérébrales et des contrastes discernables pour la conscience. Nous n'avons nullement le droit d'en conclure que la pensée ou la conscience soit du mouvement arrêté (définition par trop *simpliste*); mais la pensée ne perçoit le mouvement réflexe que s'il se produit, avec une résistance à ce mouvement, une modération de l'acte réflexe et une augmentation de sa durée. En d'autres termes, la pensée est si peu le mouvement réflexe pur et simple, qu'elle ne le perçoit que quand il cesse d'être absolument automatique et réflexe. Nous ne pouvons sentir sous une forme distincte une impression qui, aussitôt transmise au ganglion par le nerf centripète, a été réfléchie par le nerf centrifuge sans passer par le cerveau ou sans y passer autrement que confondue avec la masse des impressions de tout l'organisme. Donc le mouvement réflexe, dans son pur automatisme, n'est pas la conscience même.

La conscience, en définitive, n'est intense que quand les

(1) Voir les *Études psychologiques*, de M. Setchénof.

mouvements nerveux sont lents, retardés, hésitants; elle est à son minimum lorsque l'action, rapide et certaine, rencontre des voies toutes formées, qui n'ont plus elles-mêmes rien d'incertain. Au lieu d'en conclure que la conscience est un phénomène accidentel et surérogatoire, on peut en induire, au contraire, qu'elle a une utilité et une efficacité : puisqu'elle s'exerce ainsi là où il y a retard et hésitation, alternative, difficulté à surmonter et problème à résoudre, comment se pourrait-il faire qu'elle ne servît à rien? Comment comprendre que l'animal chercherait sa nourriture ou fuirait son ennemi tout aussi bien s'il n'éprouvait ni l'appétit ni le sentiment de la peur? C'est seulement quand à l'incertitude ont succédé la certitude et la détermination automatique, que la conscience disparaît comme inutile, ou qu'elle se reporte ailleurs et plus haut. Au lieu de n'être qu'un *index* du fonctionnement de l'automatisme extérieur, la conscience correspond donc à une force intérieure de réaction et de direction. Ainsi les actes réflexes, conçus comme purement automatiques, ne suffisent point à rendre compte de la vie mentale et ne peuvent être considérés comme les éléments primordiaux des états de conscience. S'il n'y a que mécanisme dans les actes réflexes, d'où vient cette conscience qui apparaît tout à coup dans le cerveau par un simple ralentissement, comme s'il suffisait de tourner une roue de machine un peu moins vite pour produire du sentiment ou de la pensée? Comment la conscience naît-elle, si aucun germe ne la contient? Comment se développe-t-elle, si elle ne sert à rien?

Plus prudent que MM. Sergi et Setchénof, Spencer a soin de déclarer qu'il ne prétend point expliquer l'origine de la conscience, et qu'aucun mouvement ne nous fera comprendre ce qu'est une pensée. A la bonne heure; mais comment, alors, Spencer ne s'aperçoit-il pas de la contradiction qui existe entre les deux parties de sa psychologie, l'une appelée par lui *synthèse* et l'autre *analyse?* l'une où il part de l'acte réflexe mécanique, et l'autre du sentiment psychique de différence?

En somme, nous admettons que toutes les fonctions conscientes dépendent de conditions déterminées et cérébrales : c'est là une vérité proprement scientifique; mais nous ne pouvons admettre que ce qu'elles ont de conscient soit entièrement réductible à ce que nous appelons le mécanisme, n'en soit qu'un «accessoire» inconstant, sujet à des absences complètes,

un mode accidentel, comme d'aller à droite au lieu d'aller à gauche. C'est là de la métaphysique à tendance matérialiste, que le psychologue, comme tel, doit s'interdire. Il n'y a pas de *transformation* possible du pur automatisme en conscience. Le rapport du conscient au mécanisme n'est donc pas le rapport d'un phénomène à un autre phénomène du genre mécanique, qui serait seulement moins complexe ; c'est un rapport de tout autre nature. On peut concevoir ce rapport de plusieurs façons, mais jamais à la façon d'un mouvement qui en suit et en prolonge un autre.

II

Le sentiment reflet.

On ne pouvait manquer d'appliquer la théorie des actions réflexes aux émotions et sentiments, comme elle a été appliquée à la pensée. L'explication des émotions par l'automatisme réflexe a été présentée sous une forme très intéressante, mais paradoxale, par M. William James. Quoique ennemi du matérialisme, M. William James a eu la singulière fortune de lui fournir plus d'un argument, soit en ce qui concerne la théorie de la volonté, soit en ce qui concerne celle de la sensibilité. A la différence des matérialistes, il suppose d'abord accordé que nous avons, par un moyen quelconque, la conscience des mouvements réflexes, leur « perception » ; mais, ce point supposé, il ne demande rien de plus pour expliquer les émotions : « Celles-ci, dit-il, ne sont que la réverbération consciente des actions réflexes. » De là résulte le plus curieux renversement des opinions reçues. Nous croyons tous que nos plaisirs, nos douleurs, nos désirs, nos craintes sont les antécédents et les raisons des mouvements corporels que nous appelons leurs effets, leurs signes, leur expression; mais la physiologie, suivant M. James, renverse l'ordre accoutumé, et il faut dire, au contraire, que l'émotion est une simple conséquence, un pur reflet, sans efficacité propre, des mouvements automatiques qu'elle a l'air de produire. Nos passions seraient alors proprement *constituées* et *composées* avec les changements corporels que nous prétendons être leurs *conséquences* : si vous deveniez corporellement insensible, nous dit M. James, vous seriez exclu de la vie des affections, des tendres comme des violentes, des plus élevées comme des plus vulgaires. Les émotions intellectuelles, esthétiques, morales, ne renferment elles-mêmes, comme sentiments et émotions, que des ingrédients corporels, qui, en somme, sont leurs éléments constitutifs. Figurez-vous, ajoute M. James, quelque forte émotion et essayez d'abstraire de votre conscience toutes les sensations de ce qu'on appelle ses *symptômes* corporels caractéristiques, vous trouverez qu'il n'y a rien derrière, aucune « étoffe mentale » avec

laquelle vous puissiez former l'émotion : tout le résidu, au point de vue mental, sera un état froid et neutre de perception intellectuelle. Quelle sorte d'émotion de crainte resterait, s'il n'y avait aucune sensation des battements de cœur plus rapides, de la respiration oppressée, des lèvres tremblantes, des membres affaissés, de la « chair de poule », des contractions viscérales? Impossible de le dire. Peut-on se figurer un état de rage sans l'ébullition dans la poitrine, sans la rougeur sur la face, sans la dilatation des narines, le serrement des dents, l'entraînement aux actes de violence, mais, au contraire, avec des muscles au repos, une respiration calme, une face placide? La fureur s'évapore avec la sensation de ce qu'on appelle ses manifestations, et la seule chose qu'on puisse supposer à sa place est une sentence portée de sang-froid par un jugement sans passion, confiné dans le royaume intellectuel et prononçant que certaine personne mérite châtiment pour ses torts. Que serait la douleur sans ses larmes, ses sanglots, ses suffocations? Une connaissance dépourvue de sentiment et prononçant que certaines circonstances sont déplorables; rien de plus. Une émotion humaine désincorporée est un non-être. Le sens commun dit : Nous sommes insultés, nous nous *irritons* et nous frappons; nous rencontrons un ours, nous sommes *effrayés* et nous tremblons; nous perdons notre fortune, nous sommes *tristes* et nous pleurons. — Tel n'est pas l'ordre véritable des choses pour le physiologiste, selon M. James : « Nous nous sentons effrayés parce que nous tremblons, tristes parce que nous avons le cœur serré et les larmes aux yeux, irrités parce que nous frappons ou sommes poussés à frapper; c'est la réverbération même des mouvements corporels qui produit l'émotion. »

Inutile d'insister sur l'intérêt de ce problème : il s'agit, en définitive, de savoir si nos prétendus *sentiments*, avec les émotions et désirs dont ils sont l'origine, ne sont encore que des *sensations* de mouvements réflexes; en d'autres termes, faut-il supprimer le côté intellectuel et moral des sentiments, désirs, amours de toutes sortes, pour les réduire en entier à des sensations nerveuses viscérales, musculaires, passivement reçues du dehors par une conscience impuissante à réagir? Ou bien, au contraire, jusque dans nos *passions* prétendues, n'y aurait-il point encore une réaction mentale, soumise assurément à des lois déterminées, mais qui n'en est pas moins autre chose que la « réverbération » des mouvements venus de nos

organes sensitifs ou de nos viscères? — Malgré ce qu'il y a de spécieux et même de vrai dans la théorie de l'automatisme passionnel, il nous semble qu'elle est seulement un côté de la vérité; peut-être même trouverons-nous qu'elle est proprement la vérité renversée, comme quand un homme se regarde dans l'eau d'un fleuve qui lui renvoie son image avec une position inverse de sa position réelle.

Faisons d'abord la part du vrai. Il est certain qu'une émotion « désincorporée » est un non-être. Le mouvement est lié, sous une forme latente, aux sentiments les plus dégagés en apparence de toute relation physique : ces sentiments ont toujours leurs conditions nerveuses et sensitives, qui sont des mouvements. De plus, parmi ces mouvements, il faut faire une part aux actes réflexes; dans la composition totale des sentiments il faut donc faire entrer aussi les *sensations réflexes* qui résultent de ce que les courants nerveux se répandent par tout le corps. Une fois produit un sentiment fondamental, comme la colère, il éveille aussitôt les sentiments analogues, — désirs de défense, de lutte, de vengeance, etc., et même les sensations analogues, — sensations d'effort, de tension, de chaleur, etc. Les sensations et sentiments secondaires ainsi provoqués par association viennent renforcer l'émotion principale. Les violents sentiments musculaires qui accompagnent les mouvements de l'homme en fureur élèvent à un ton plus haut, en excitant énergiquement la conscience, cette énergie de la « passion irascible » que Kant appelait son caractère *sthénique;* les battements de cœur et la gêne de la respiration, chez l'individu qui a peur, occasionnent déjà par eux-mêmes un sentiment d'angoisse. Les sensations réflexes jouent dans le sentiment le même rôle que les harmoniques d'un son qui, se superposant au ton fondamental, en modifient le timbre. Mais les harmoniques ne sont pas le son lui-même; les sensations réflexes, à elles seules, ne suffisent pas pour expliquer la douleur causée par une offense. Sentir le mouvement de ses muscles, de son cœur, comme *mouvement,* ce n'est pas souffrir ou jouir par cela même.

· Cette loi d'association qui relie les sentiments et les sensations analogues (1) a un corollaire important : si vous produisez volontairement les manifestations extérieures d'une émotion déterminée, vous pouvez vous donner l'émotion elle-même.

(1) Voir, sur cette loi, Wundt, *Psychologie physique*, traduction française, tome II, page 374.

Dans la majorité des émotions, la chose est impossible à vérifier, car beaucoup de leurs manifestations ont lieu dans des organes sur lesquels nous n'avons aucun contrôle volontaire; mais, dans les limites de la vérification possible, l'expérience corrobore la thèse. M. James a donc raison de rappeler combien la *panique* est augmentée par la *fuite même;* donner libre cours aux symptômes de la douleur ou de la colère, c'est souvent accroître ces passions elles-mêmes : chaque accès de sanglots rend la peine plus aiguë et provoque un nouvel accès encore plus fort. Dans la fureur, nous travaillons nous-mêmes à la pousser au paroxysme en répétant ses signes extérieurs. *Refusez d'exprimer une passion,* dit M. James, *et elle meurt;* ce n'est pas toujours vrai, mais c'est souvent vrai. Comptez dix avant de satisfaire votre colère, et son occasion vous semblera ridicule. Siffler pour se donner courage, ce n'est pas là une simple figure de discours. D'autre part, tenez-vous toute la journée dans une posture affaissée, répondez à tout d'une voix lugubre, et votre mélancolie s'accroîtra.

Nous accorderons donc à M. James que, dans l'éducation morale, il n'y a point de plus important précepte que le suivant : — Voulez-vous vaincre certaines tendances passionnelles fâcheuses? exercez-vous assidûment, et d'abord de sang-froid, à produire les mouvements extérieurs qui manifestent précisément les dispositions contraires. Vous serez infailliblement récompensé de votre persévérance en voyant s'évanouir votre maussaderie ou votre accablement, que remplaceront une réelle gaieté, une réelle bonté de caractère. — Mais, quand M. James va jusqu'à conclure de là que ce sont les mouvements expressifs qui, par eux-mêmes, produisent toute l'émotion, nous ne pouvons plus le suivre : une liaison d'états analogues n'est pas une identité. Si on parle d'un dédain *amer*, le mouvement des lèvres produit par l'amertume d'une saveur n'est pas pour cela l'élément constitutif du dédain lui-même. La « métaphore » renferme un côté de la vérité, elle n'est pas toute la vérité. Les mouvements expressifs d'une passion suggèrent la passion même par une contagion de proche en proche, qui remonte des derniers effets aux premières causes et, par les effets, met en branle les causes mêmes; mais il n'en résulte nullement que les effets soient les causes.

Dans tous les hôpitaux, on trouve des exemples de crainte absolument sans motif, de tristesse, de mélancolie; on y trouve aussi des exemples d'apathie également sans motif qui

persiste en dépit des meilleures raisons. Peut-être la machine nerveuse ou cérébrale offre-t-elle alors, dans une certaine direction passionnelle, une si grande instabilité que tout stimulant extérieur, fût-il inapproprié, l'ébranle dans cette direction et engendre l'émotion correspondante. Mais ce fait ne prouve pas que toute émotion, en dehors des états maladifs, soit la conséquence de ses propres symptômes au lieu d'en être l'antécédent. Nous avons vu, en effet, qu'il existe des associations entre certaines émotions physiques et les émotions morales correspondantes : la loi d'association, dans les cas maladifs et même en temps normal, peut donc fort bien remonter des effets aux causes, renverser le courant ordinaire qui descend des causes aux effets. Ainsi, par cela même que la tristesse est associée d'ordinaire à l'anxiété précordiale, celle-ci à son tour, si elle existe primitivement à l'état maladif, peut produire la tristesse et l'anxiété morale. Nouvel exemple d'association entre des émotions similaires par leurs effets physiques. C'est ainsi que certain malade atteint de terreur morbide triomphait de cette terreur toutes les fois qu'il parvenait à respirer profondément, à se tenir droit et ferme, à se donner le maintien du calme. Les symptômes peuvent ainsi réagir sur les causes du mal sans que les causes soient uniquement les symptômes.

A l'argument tiré du renforcement des émotions par leurs mouvements expressifs nous opposerons un autre fait non moins indéniable : l'affaiblissement final des émotions par ces mêmes mouvements expressifs. Les larmes augmentent d'abord le chagrin, soit; mais elles finissent aussi par le diminuer et le calmer : elles ont ce qu'on a appelé un *effet résolutif*. Il en est de même des mouvements violents de la colère, qui l'excitent d'abord et ensuite l'apaisent. Ces deux effets contraires des mêmes mouvéments expressifs prouvent bien que les mouvements ont de l'influence sur l'émotion, mais qu'ils n'en sont pas les éléments mêmes. Rappelons-nous la loi générale qui lie les états de conscience aux mouvements : tout état de conscience tend à produire du mouvement en raison directe de son intensité; et, d'autre part, le mouvement engendré tend à diminuer l'état de conscience. C'est que l'intensité d'un état de conscience amène une tension nerveuse analogue à celle de l'électricité dans la bouteille de Leyde; le mouvement consécutif est une détente nerveuse, et, si la décharge se produit un certain nombre de fois, il en résulte l'épuisement progressif du système nerveux. C'est une sorte

d'usure comme celle du nerf optique ébloui par la lumière. L'expression corporelle des émotions produit donc d'abord une diffusion de courants dans tout l'organisme, conséquemment une dérivation générale qui, en diminuant l'intensité spéciale de l'effet sur le cerveau, peut sauver le cerveau même d'un trouble soudain. Puis, en se déchargeant ainsi dans tous les sens, l'émotion finit par se dépenser et le système nerveux s'use : il en résulte un effet de fatigue, qui a pour résultat final l'apaisement. Tous ces effets montrent la connexion étroite des passions et des organes : ce n'est pas sans raison que Descartes, Malebranche, Spinoza étudiaient les passions dans leurs effets corporels.

Mais, après avoir ainsi accordé toute l'influence possible à l'automatisme organique, faut-il accepter la complète réduction des sentiments à leurs seuls symptômes corporels? — Selon nous, cette conséquence est le résultat d'une série de déductions dont chacune dépasse ses propres prémisses. La première preuve que M. James invoque, c'est qu'il existe des émotions qui ne sont évidemment rien que des sensations complexes. Représentez-vous, par l'imagination, deux lames de couteau affilées qui se frottent l'une l'autre à angles droits, cette seule représentation produira un agacement de tout votre système nerveux; or ici, tout le fonds de l'émotion consiste dans les effets corporels que les lames produisent immédiatement. « Ce cas est typique, dit M. James : où une émotion idéale semble précéder les symptômes corporels, il n'y a *souvent* rien qu'une représentation des symptômes eux-mêmes. » Aussi, dans certains cas de terreur morbide, on peut n'avoir d'autre crainte que celle de la crainte même : on se figure d'avance les symptômes et on les craint. « Ces cas, conclut M. James, montrent que l'émotion commence et finit avec ce que nous nommons ses manifestations; elle n'a point de *status* mental, excepté la *sensation* actuelle de ses manifestations, ou cette sensation affaiblie qui est l'*idée*. » — La conclusion, répondrons-nous, dépasse de beaucoup les prémisses. D'abord, toute émotion n'est pas du même genre que l'agacement nerveux, qui ne contient aucun élément intellectuel appréciable, sinon la conscience vague d'une discordance et d'une désharmonie. De plus, il y a dans toute émotion, même dans l'agacement nerveux, au moins un élément mental, qui consiste dans des plaisirs et des peines, ou dans des représentations de plaisirs et de peines entraînant à leur suite des mouvements d'aversion. On n'a nullement montré que ce

soit, au contraire, le mouvement physique corrélatif à l'aversion qui produise la douleur.

Le second argument invoqué par M. James est tiré de la pathologie. La sensibilité morale est modifiée et partiellement abolie par les maladies qui produisent des effets d'insensibilité physique. De là on s'empresse de conclure que la complète insensibilité corporelle (intérieure et extérieure) entraînerait une complète *apathie* morale. Malheureusement, aucun des cas apportés en exemple n'est concluant. Une dame, atteinte d'une extraordinaire insensibilité sur toute la surface du corps, est citée comme exemple d'*insensibilité passionnelle*, parce qu'elle avait perdu tout goût pour ses occupations ordinaires, tout charme à ses affections de famille ; mais, en lisant la description que la malade elle-même fait de son mal, on voit au contraire qu'elle se dit « en proie aux *émotions* de la plus *poignante* espèce », et qu'elle dépense sa vie dans une « *révolte désespérée* contre son étrange condition ». Ce qu'elle avait perdu en réalité, c'étaient seulement les émotions joyeuses et tendres. « A tout, dit-elle, même aux plus tendres caresses de mes enfants, je ne trouve qu'*amertume*. Je les couvre de baisers, mais il y a quelque chose entre leurs lèvres et les miennes ; et cet *horrible* quelque chose est entre moi et toutes les joies de la vie (1). » — Ce quelque chose, c'était l'insensibilité et la mort du plus profond et du plus communicatif des sens, du toucher. Et c'est surtout dans le baiser que cette insensibilité doit se révéler d'une manière « horrible ». On sait que M. Bain explique les émotions tendres, en ce qu'elles ont de physique, par les plaisirs du contact : c'est en pressant son enfant sur son sein, c'est en l'embrassant que la mère lui témoigne sa tendresse. Le contact est aussi la langue la plus éloquente de l'amour. On conçoit donc parfaitement le vide et le trouble que doit laisser la perte d'un tel sens dans la conscience générale : c'est plus que la surdité, plus que l'aveuglement, c'est comme une mort anticipée. Le cas le plus extraordinaire d'anesthésie totale est celui qui fut publié par le professeur Strümpell (2). Un apprenti cordonnier de quinze ans était entièrement anesthétique au dehors et au dedans, à l'exception d'un œil et d'une oreille. Il mangeait, buvait, satisfaisait toutes les nécessités de la vie, mais sans éprouver ni la faim, ni la soif, sans autre sentiment

(1) Voir Semal, *De la Sensibilité générale dans les affections mélancoliques*. Paris, 1876, 130-135.

(2) Ziemssen's, *Deutsches Archiv für klinische Medicin*, XXII, 321.

que ceux de la vue et du son. Interrogé par M. James, le docteur Strümpell répond que le patient n'était cependant point dépourvu de toute *émotion*. Le malade éprouva de la *honte* parce qu'il avait souillé son lit, du *regret* à la vue d'un mets favori dont il ne pouvait plus sentir le bon goût ; il éprouvait la *crainte* d'être puni ; il éprouvait aussi de la *colère* et se querellait fréquemment avec les infirmiers. M. James s'efforce vainement d'expliquer ces apparentes émotions par des actes réflexes qui suivraient automatiquement des perceptions froides et inanimées. La supposition est absolument gratuite.

M. James, malgré cela, généralise son hypothèse et l'étend à tous les sentiments. Sans les mouvements réflexes qui suivent la perception d'un objet utile ou nuisible, dit-il, celle-ci serait purement *cognitive* de forme, pâle, sans couleur, destituée de toute chaleur émotionnelle ; nous pourrions *voir* un précipice et *juger* que le mieux est de nous renverser en arrière ; recevoir l'insulte et penser qu'il est juste de frapper ; mais nous ne nous sentirions pas actuellement *effrayés* ou *irrités*. De même pour les émotions esthétiques et morales. Si nous ne *sourions* pas à la vue d'un joli dessin, si nous ne *tressaillons* pas à la justice d'un acte, si nous ne *frémissons* pas à l'audition d'une musique parfaite, il n'y a alors que *jugement* du bien ou du beau ; c'est un acte tout cognitif. Nous ressemblons à ces critiques blasés pour lesquels le plus grand éloge d'une œuvre d'art est : « Ce n'est pas mal ; » ou, comme disait Chopin : « Rien ne me choque. » La pensée, c'est donc l'esprit ; la passion, c'est la chair. *L'émotion n'est rien que la sensation des effets réflexes corporels produits par ce que nous appelons son objet*, et ces effets résultent de l'adaptation native du système nerveux à cet objet. Un enfant, dit M. James, qui voit pour la première fois un éléphant se ruant sur lui et le menaçant de sa trompe, éprouve, sous l'influence de cette seule perception, une série d'effets ou actions réflexes, et la sensation totale de ces effets automatiques constitue son sentiment de terreur. — Nous répondrons que cette théorie, en faisant naître l'émotion des perceptions et des mouvements qui la suivent, confond l'état actuel avec l'état primitif, le mécanisme acquis avec le mécanisme originel. L'enfant qui touche au feu pour la première fois se brûle, souffre et retire son doigt ; quand il a fait l'expérience un certain nombre de fois, il lui suffit de *voir* le feu près de son doigt, sans souffrir, pour retirer immédiatement le doigt ; c'est seulement après avoir effectué ce mouvement qu'il

éprouve le contre-coup de la peur en se représentant ce qui aurait pu lui arriver. Est-ce une raison pour croire que, dans l'origine, l'émotion ait résulté du mouvement de recul ou de fuite? Au contraire, nous voyons se succéder à l'origine la *perception* visuelle du feu, puis la *douleur* du contact, puis le *mouvement* d'aversion. Que des expériences analogues s'organisent dans l'espèce par l'hérédité, il pourra se faire que certaines *perceptions* et représentations finissent, à elles seules, par exciter chez l'individu des mouvements réflexes sans que l'émotion ait le temps de s'intercaler. Ainsi, la simple odeur d'une bête féroce pourra faire tressaillir et fuir un animal domestique, même quand il n'aurait jamais personnellement fait connaissance avec la bête féroce ; c'est comme si la vue du feu avait fini par faire peur aux enfants avant toute expérience personnelle de brûlure. Mais on ne peut confondre ces émotions héréditaires avec les émotions primitives, ni prétendre que *partout* l'acte réflexe précède l'émotion et la produise. C'est grâce à l'hérédité que les perceptions particulières, comme celle d'un ours, celle d'une masse mouvante et noire dans une forêt, celle d'un abîme sous nos pas, provoquent des effets corporels d'une large étendue, par une sorte d'*influence physique immédiate* qui précède aujourd'hui la naissance de l'émotion mentale. C'est aussi, en partie, grâce à l'hérédité que la vue du sang qu'on tire dans une saignée peut faire s'évanouir un enfant.

Supprimez le corps, conclut à la fin W. James, supprimez tous les effets corporels des passions et vous supprimerez les passions elles-mêmes. — Oui, mais en même temps n'aurez-vous pas supprimé les « perceptions » et les « connaissances » ? Qu'est-ce qu'un acte purement intellectuel, qu'est-ce qu'un jugement tout « cognitif » qui produirait une série de mouvements ? Nous n'avons pas plus d'idées « désincorporées » que nous n'avons d'émotions désincorporées. Une fois accordé qu'il y a toujours des mouvements et faits physiologiques liés aux changements et faits psychiques, il s'agit de savoir dans quel ordre d'antécédence et de conséquence il convient de disposer ces faits ; or, nous ne saurions, pour notre part, admettre le renversement qu'on propose dans l'ordre accoutumé. Non, nous n'avons pas peur parce que nous crions, nous ne sommes pas tristes parce que nous pleurons, quoique les cris et les pleurs, en envoyant au cerveau des sensations particulières, des *sensations réflexes*, contribuent, comme nous l'avons montré, à grossir l'émotion et à lui donner son carac-

tère de trouble physique, presque de maladie nerveuse. Si je vois un animal féroce, il se produit sans doute en moi des effets réflexes résultant de l'organisation héréditaire des nerfs, mais il y a aussi, avec l'idée rapide d'un danger, l'émotion psychique immédiatement consécutive à cette idée. Emotion et représentation s'accompagnent et sont également liées toutes les deux à des mouvements cérébraux, qui ne font que s'étendre ensuite et se propager en s'accroissant : l'*esprit* n'est pas du côté de l'intelligence et le *corps* du côté de l'émotion : esprit et corps sont toujours ensemble et partout. Nous ne saurions donc admettre que nos émotions aient pour seuls éléments, d'abord des perceptions d'objets extérieurs, indifférentes par elles-mêmes, puis des perceptions de mouvements réflexes provoqués dans notre corps par ces objets, car, si ces perceptions de mouvements sont elles-mêmes indifférentes, comment leur combinaison produira-t-elle une émotion agréable ou pénible? Et si elles sont agréables ou pénibles, pourquoi d'autres sensations, comme celles de la vue, de l'ouïe, de la température, du sens vital, etc., ne contiendraient-elles pas aussi un élément agréable ou pénible? Pourquoi faire du plaisir et de la douleur le privilège exclusif des sensations répondant à nos mouvements réflexes, au lieu d'y reconnaître un élément fondamental et général de toute sensation? La théorie de W. James est un mélange inadmissible d'intellectualisme et de mécanisme : des perceptions tout intellectuelles et des perceptions de mouvements corporels ne suffiront jamais à expliquer, par leur mélange, l'émotion agréable ou douloureuse. Nous maintenons donc le caractère original de cette émotion. Pour nous, les mouvements corporels dont elle est le corrélatif mental ne sont pas seulement les mouvements réflexes, mais bien tous les mouvements qui intéressent la vie physique ou intellectuelle, tous ceux qui peuvent, à un degré quelconque, précipiter ou ralentir le cours de la vie sous toutes ses formes. Dès lors, nous ne saurions admettre que les sentiments soient de simples réverbérations de mouvements automatiques et qu'ils soient dépourvus de toute influence véritable.

III

L'appétition reflet et le sentiment de l'effort.

La dernière et la plus importante conséquence de la théorie qui fait de tout animal un automate conscient, c'est que nous ne *désirons* et ne *voulons* pas, au sens propre des mots, si on entend par là une certaine action de notre part, un déploiement d'énergie et un effort venus de nous. Non seulement, selon cette doctrine, nous n'avons pas le *libre arbitre* vulgaire, qui supposerait la négation du déterminisme ; mais nous n'avons pas même de volonté au sens large, c'est-à-dire une activité consciente, une causalité qui se détermine sans doute selon des lois, mais qui produit cependant un effet réel et personnel, et qui par là conserve sa part d'influence efficace sur le cours des choses. L'*appétition* dont parle Leibniz n'est plus qu'une *illusion :* toute impulsion est passive au lieu d'être active ; tout désir est un reflet des mouvements externes et non un facteur de l'évolution interne.

On a cru trouver un appui à cette doctrine dans les théories récentes des physiologistes sur la nature de l'effort. Selon beaucoup de physiologistes, les mouvements du corps, même ceux qui accompagnent le désir, l'effort volontaire, l'attention, ne sont jamais révélés à la conscience par le départ d'un courant cérébral ; ils ne sont sentis qu'après avoir été effectués, grâce à des courants nerveux qui en apportent l'impression au cerveau. La conscience de l'action se réduisant à des sensations venues des muscles et des viscères, nous sommes toujours passifs, alors même que nous avons le plus fort sentiment d'activité. Quand nous croyons frapper du poing un adversaire, c'est toujours nous en réalité qui sommes frappés, par le choc en retour des molécules ; c'est le courant nerveux, remontant de nos muscles tendus, qui vient à flots pressés battre le rivage inerte de la conscience. Et puisqu'il n'y a, ajoute-t-on, aucune activité *afférente*, la volonté n'est qu'un sentiment afférent, une sensation (1).

(1) C'est la conclusion qu'ont tirée, parmi les psychologues anglais, MM. Mercier et Thompson.

En essayant ainsi de réduire toute conscience d'agir à une réverbération de mouvements périphériques, on espère atteindre dans ses derniers retranchements toute efficacité attribuée aux faits d'ordre mental, toute « force » prêtée aux sentiments et aux « idées »; on espère montrer que la causalité est tout entière dans la chaîne physique, dont la conscience n'est plus que l'éclairage intermittent. Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner, d'abord, s'il est vrai que l'effort se réduise tout entier à des sensations, et à des sensations périphériques; puis, quelle est la vraie origine du sentiment d'effort et d'activité; enfin si des théories physiologiques, quelles qu'elles soient, peuvent prouver que l'activité psychique n'existe point.

I. — On sait qu'il y a trois opinions principales sur la conscience que nous croyons avoir d'un déploiement d'énergie dans le désir et l'effort. Pour les uns, cette conscience d'effort s'explique par des *sensations afférentes de pression de la peau;* pour d'autres, par des sensations *musculaires* spécifiques, également afférentes; pour d'autres enfin, par un sentiment immédiat d'*innervation centrale* et centrifuge. Il importe de remarquer d'abord que ces trois opinions ne s'excluent nullement et peuvent rendre compte chacune d'un des éléments de la motion. D'abord, pour *localiser* le mouvement, on comprend que les sensations cutanées et articulaires soient nécessaires; en second lieu, pour apprécier l'*étendue* de la contraction et du mouvement, on conçoit l'utilité des sensations musculaires envoyées au cerveau par les nerfs musculaires dont Sachs a fait la découverte ; enfin, pour apprécier l'*énergie déployée*, on conçoit que la conscience de la décharge cérébrale soit un élément de première importance. Prouver l'existence ou la non-existence d'un de ces trois éléments, ce n'est donc rien prouver relativement aux autres.

Telle est cependant la tactique de ceux qui sentiennent ici un système exclusif. Tous les arguments apportés par eux consistent à dépasser les prémisses dans la conclusion et à dire : — Il y a, dans le sentiment complexe de l'effort, des sensations afférentes venues des muscles, des tendons, de la peau, etc., etc., donc *il n'y a pas autre chose* que des sensations afférentes (1).

(1) La polémique de W. James, qui a fait fortune, nous paraît passer constamment à côté de la vraie question, pour aboutir à creuser un abîme entre le physique et le moral. On verra que cette polémique, quelque remarquable qu'elle soit, au lieu de preuves, n'apporte guère que des affirmations.

Si l'on passe en revue tous les faits de paralysie invoqués par les adversaires ou par les partisans des courants centrifuges, on verra que ces faits ne prouvent rien de définitif, ni pour ni contre. — Le paralytique, dit Wundt, a conscience d'un grand effort, et cependant il ne peut remuer son membre ; donc l'effort n'est pas toujours *musculaire*. — A quoi Ferrier répond avec Vulpian : — Le paralytique ne contracte pas son membre, mais il contracte d'autres *muscles;* la preuve, c'est que l'hémiplégique qui veut fermer son poing paralysé ferme inconsciemment le poing qui n'est pas malade. Donc l'effort est toujours *musculaire*. — On comprend que les discussions de ce genre s'éternisent, car on pourra de nouveau répondre : — Si l'hémiplégique ferme le poing non malade, c'est précisément qu'il a opéré une décharge centrifuge, laquelle, ne pouvant remuer les muscles d'un côté, a dévié sur ceux de l'autre. De même pour les cas de parésie des muscles oculaires. Un tailleur de pierre qui a le droit externe de l'œil gauche paralysé frappera sur sa main au lieu de son ciseau, jusqu'à ce que l'expérience lui ait enseigné la prudence. Les illusions de ce genre s'expliquent par ce fait que nous jugeons de la direction de la ligne de vision par la position que nous croyons avoir imprimée aux yeux. Ici, le tailleur de pierre croit à tort avoir mu le muscle de l'œil, mais, disent les partisans de l'effort efférent, il a réellement conscience d'avoir *innervé* l'œil ; de là l'illusion. — Et W. James répond : — Vous avez innervé les *muscles* de l'*autre* œil, « car il est prouvé que l'appareil de l'innervation pour les deux yeux est unique et qu'ils fonctionnent comme un seul organe, comme un œil double. Donc votre effort était musculaire. » — A quoi on répondra encore : — Pourquoi n'aurait-on pas conscience de l'*innervation* même, au lieu d'avoir seulement la sensation des mouvements *musculaires* d'un œil, une fois effectués ? — Et ainsi de suite, indéfiniment. Ce qui n'empêche pas W. James, sur ces preuves qui ne prouvent rien, de dire : — « Voilà donc un résultat acquis ». Ce résultat lui sert ensuite de point de départ pour montrer, avec Renouvier, que le *fiat* doit être un fait tout moral, puisqu'il n'est pas un fait musculaire. Les matérialistes, de leur côté, refusant de suivre W. James et Renouvier dans cette région mythologique des *fiat*, s'empressent de conclure que le prétendu sentiment d'effort actif est un sentiment de pure passivité et rien de plus.

La seule chose à inférer des faits qui précèdent, selon nous, c'est que l'innervation est presque toujours accompagnée

de quelque mouvement dans quelque groupe de muscles, alors même que nous ne nous en apercevons pas. Nous irons même plus loin encore. Nous croyons pour notre part, — quoique le fait ne soit pas physiologiquement démontré, — que *toute* innervation cérébrale, quelle qu'elle soit, retentit sur un groupe quelconque de muscles, et même, à un degré plus ou moins faible, finit par intéresser tous les muscles, tendant les uns, relâchant les autres. Il y a une solidarité trop grande entre le système nervo-musculaire et le cerveau pour que tout travail cérébral ne s'exprime pas finalement dans les muscles. Impossible de faire aux partisans de l'effort musculaire une plus large concession; mais, quelque large qu'elle soit, elle n'implique en rien que le sentiment de l'effort soit *uniquement* musculaire. Cette conséquence ne peut être ni déduite ni induite des faits qui précèdent.

Les preuves apportées par MM. Gley, Bloch, Bastian, ne nous paraissent pas plus décisives. M. Bloch, derrière un paravent, cherche à poser symétriquement les deux mains sur des papiers quadrillés et marque au fusain les points qui lui semblent correspondants. Il se fait ensuite soutenir un des bras par un aide, puis place l'autre bras dans la position qui lui semble symétrique avec celle du bras passif; or, les tracés obtenus sont semblables dans les deux cas. De là il conclut que les sensations cutanées et articulaires paraissent suffire à nous indiquer la *position* d'une partie du corps et que les sensations *musculaires* jouent ici un rôle peu important. On voit donc qu'il s'agit uniquement d'une question de *localisation*. De même l'hémianesthésique gauche perd le sentiment de la *position* qu'on donne à sa main gauche; donc, ici encore, la localisation est due surtout à la peau. M. Gley, qui cite ces expériences, toutes relatives à la localisation, généralise outre mesure et conclut que le sens d'énergie déployée n'existe pas. Plusieurs cas qu'il cite lui-même sont cependant la réfutation de cette thèse. La malade de Demeaux, atteinte d'hémianesthésie complète, « *mettait ses muscles en jeu sous l'influence de sa volonté,* mais elle n'avait plus conscience des *mouvements* qu'elle exécutait : elle ne savait pas quelle était la *position* de son bras ». — Donc, dirons-nous, elle avait un sentiment quelconque d'énergie déployée, mais elle n'était pas avertie du résultat *effectué*, en dehors de cette énergie centrifuge, par ses membres mêmes, car elle ne pouvait plus localiser leurs *positions* au moyen de sensations afférentes. Cet exemple est la meilleure réfutation de la thèse soutenue par M. Gley.

Bastian n'est pas plus rigoureux dans les conclusions qu'il tire d'un cas analogue : « Cette femme, dit-il, ignorait la *position* de ses membres et était inconsciente des *mouvements* quelconques qu'elle pouvait exécuter (1)... Les *centres volitionnels*, les *centres moteurs spinaux*, les *nerfs moteurs* et les muscles *pouvaient être mis en jeu* comme auparavant (2). » Et c'est de là que vous concluez la non-existence d'un sentiment d'énergie déployée? Parce que la malade ignore le sort *ultérieur* des impulsions transmises à ses nerfs et à ses muscles, comme vous ignorez le sort de la balle d'un pistolet après avoir pressé la détente, vous concluez que la malade n'a aucune impression « concomitante avec le courant centrifuge d'énergie ». C'est là une confusion des éléments les plus distincts.

Passons maintenant aux preuves de raisonnement. A priori, dit W. James, tout ce qui est inutile disparaît de la conscience; or, il est inutile qu'il existe entre l'idée d'un mouvement et son exécution par les muscles des « millions de *sentiments moteurs*, dont chacun est spécifique » pour s'appliquer aux millions de centres moteurs et les mettre en branle. — A coup sûr, répondrons-nous, cette interposition d'un million de sentiments moteurs est inutile, mais aussi, qui á pu les imaginer? Ce que l'on dit, c'est qu'il faut une décharge cérébrale, — non pas un million, mais une seule, — pour donner le branle au mécanisme, et que nous avons le sentiment de cette décharge *au moment où elle se produit* dans le cerveau. C'est vous qui admettez des *millions* de sentiments musculaires différents pour composer un prétendu sentiment d'effort, lequel n'est que la sensation confuse des résistances mêmes de nos muscles à notre effort. En pressant la détente d'une machine, nous n'avons pas besoin de faire un milliard de petits efforts particuliers pour chacune des parties de la machine; nous poussons seulement un petit ressort et la machine va toute seule. Il y a seulement cette différence que la machine organique nous avertit ensuite par des sensations afférentes de la manière dont elle marche. Au reste, il est possible que la décharge cérébrale puisse se décomposer en des milliards de décharges *infiniment* petites; c'est là une conception leibnizienne qui peut être commune à toutes les théories. — Mais, ajoute-t-on,

(1) C'est-à-dire des mouvements *réels* qu'elle avait effectués; elle savait qu'elle faisait un effort, mais ne savait pas ce qui en résultait.

(2) *British medical journal*, avril 1869.

« c'est un fait notoire que la volonté s'occupe uniquement des résultats et non des détails musculaires qui servent à l'exécution. » — Oui, pour la raison même que nous venons de dire ; mais encore faut-il une décharge centrale et cérébrale. — Le résultat, continue W. James, c'est le mouvement accompli ou en train de s'accomplir ; donc l'idée d'un mouvement, « c'est cette perception sensible que nous en obtenons *pendant* qu'il se produit ou *après* qu'il s'est produit. » — Oui, l'idée de *tel* mouvement est celle du *résultat accompli*, plus l'idée de la *décharge centrale* nécessaire en général à *tout* mouvement de réaction. — « Qu'est-ce que cette perception sensible? » se demande W. James, et on croit que la preuve tant désirée de sa thèse va enfin venir ; mais non, il se contente d'affirmer : « Je réponds sans *hésiter*, » dit-il (il vaudrait mieux hésiter et démontrer) : « c'est un agrégat de sentiments afférents, qui proviennent d'abord de la contraction des muscles, de l'extension des tendons, des ligaments et de la peau, des frottements et de la pression des jointures ; secondairement de l'œil, de l'oreille, de la peau, du nez ou du palais, organes qui peuvent en totalité ou en partie être affectés indirectement par le mouvement d'une autre partie du corps. L'*unique* idée d'un mouvement que nous puissions posséder se compose des images de ces phénomènes, effets *afférents* du mouvement. » — Où est la preuve d'une affirmation aussi énorme? En quoi l'existence de sensations venues de la peau, de l'œil, du nez, empêche-t-elle une conscience intérieure d'énergie cérébrale, qui n'est certes pas encore arrivée à la peau, à l'œil, au nez? Peut-on démontrer qu'une chose n'existe pas en démontrant qu'une autre chose existe qui n'est nullement exclusive de la première, qui même suppose la première? Se passerait-il quelque chose de nouveau dans votre peau ou votre nez, si quelque chose de nouveau ne s'était point passé d'abord dans votre cerveau, et pourquoi affirmez-vous qu'il n'y a dans la conscience rien de corrélatif à la réaction du cerveau? Plus cette réaction est subite, plus elle affecte la forme d'une décision, c'est-à-dire d'une décharge, et mieux elle remplit les conditions de *contraste* nécessaires à la conscience distincte. Au lieu de voir là, avec Renouvier, un *fiat* créateur de direction d'idées, n'est-il pas plus simple d'y voir le sentiment d'une force passant de la tension à la détente?

« Quiconque, ajoute W. James, dit qu'en élevant le *bras* il ignore et la quantité de muscles qu'il contracte et l'*ordre* de

séquence et les degrés d'*intensité* de ces contractions, avoue expressément l'état d'inconscience profonde où il est des processus de la décharge motrice. » — Des *processus* à travers les muscles, oui ; de la décharge même, non. Est-ce que le mécanicien dont nous parlions tout à l'heure a besoin de connaître tous les *processus* de sa machine pour savoir qu'il a mis la main sur le ressort initial? Nous avons le sentiment d'une impulsion donnée, et le reste va sans que nous sachions de quelle manière. — Mais alors, demande-t-on, comment se fait-il qu'avec une même décharge centrale vous leviez tantôt le bras droit, tantôt le bras gauche? « Personne, dit W. James, ne prétendra que la qualité du *fiat* puisse varier selon qu'on se sert, par exemple, du bras droit ou du bras gauche. » — Non, mais c'est ici précisément que sert l'*idée,* qui est la représentation d'un résultat particulier à atteindre et qui, par cela même, particularise le mouvement cérébral pour le diriger. Je *veux* faire un mouvement (décharge) du bras gauche (*idée*) ; la représentation du bras gauche étant une reproduction de mouvements faibles vers le bras gauche à leur début, et ces mouvements étant en corrélation avec le bras gauche, non avec le droit, il en résulte que la décharge cérébrale accompagnée de l'idée de tel bras dirige le courant de ce côté et non de l'autre. Dans la plupart des cas, ce qui importe, c'est : 1° d'avoir en idée les sensations cutanées et périphériques corrélatives de telle action, par conséquent l'idée de son dernier terme ; 2° d'opérer la décharge nerveuse. Les deux points extrêmes étant ainsi donnés, la ligne de *direction* se trouve elle-même déterminée, et les sensations *musculaires* ne servent plus guère que d'avertissements le long du chemin, souvent peu utiles. Le *fiat* moteur, puisqu'on veut lui donner ce nom, plus l'*idée* du bras gauche, fait donc nécessairement lever ce bras et non le droit. Notre organisme est comme un jeu d'orgue ; l'idée ouvre tel tuyau particulier, parce que l'idée est déjà un mouvement commencé dans cette direction. Penser à abaisser telle touche, c'est déjà l'effleurer et l'abaisser un peu ; encore un petit effort, la touche s'abaisse assez pour que le son se produise.

W. James insiste : « La conscience de l'exertion musculaire, dit-il, étant impossible sans un mouvement *effectué quelque part*, est nécessairement une sensation *afférente* et non efférente, une conséquence et non un antécédent du mouvement lui-même. » — Oui, pour l'exertion *musculaire*, puisque cette exertion n'est qu'une conséquence de l'impulsion cérébrale ;

mais il reste toujours à savoir si l'impulsion elle-même ne se connaît que quand elle est *effectuée*, si elle ne se sent pas *en s'effectuant*, s'il est nécessaire d'avoir voulu, pour se dire avec surprise : j'ai voulu ! si, enfin, parce qu'un fait n'est pas purement moral, il est pour cela purement musculaire.

Une conséquence importante de la théorie des sensations *afférentes*, c'est que nous ne sentirions pas l'*intensité* de notre réaction motrice, mais seulement l'intensité des contractions musculaires, qui seules en effet peuvent nous envoyer des sensations afférentes. Mais, demanderons-nous, comment peut-on sentir l'intensité d'une résistance, si on n'a pas le sentiment de l'intensité de sa propre action, de son désir, de son vouloir, quelque nom qu'on préfère? La résistance ne se sent pas *en elle-même*, mais par la *puissance* déployée et contrariée. Je ne puis pas me quitter moi-même pour passer dans le ressort d'un dynamomètre et mesurer directement sa force résistante. — La puissance déployée est « toute morale », dit W. James ; par exemple, il ne faut qu'un effort tout moral pour résister à une douleur, pour renoncer à un plaisir, pour chasser une idée agréable. — Mais comment admettre une force toute morale qui a des points d'application *physiques ?* Même quand je résiste à une douleur, il y a, en réalité, un effort nerveux et cérébral, sinon musculaire ; à vrai dire, l'effort musculaire se produit aussi par diffusion : pour garder le silence et le calme apparent pendant une insulte, il faut faire un tel effort physique que la sueur coule du front et qu'on éprouve ensuite plus de fatigue qu'après avoir soulevé des poids de cent kilogrammes. L'énergie qu'on prétend toute mentale est donc en même temps cérébrale, et le *fiat*, au lieu d'être prononcé dans la sphère de la volonté immatérielle, est un déploiement d'énergie capable, dans certaines circonstances où l'émotion est à son comble, de briser tout d'un coup la machine cérébrale.

Concluons qu'on n'a pas même apporté un commencement de preuve contre ce sentiment d'énergie déployée dans le cerveau qui accompagne le vouloir déterminé à se réaliser, c'est-à-dire la représentation d'un mouvement particulier à laquelle vient s'ajouter, par le consentement intérieur, la force totale du cerveau.

II. — Examinons maintenant en elle-même la théorie des sensations afférentes, qu'on pourrait appeler la théorie de

l'effort passif, pour voir si elle constitue au moins une hypothèse plausible.

D'abord, cette théorie ne semble précise que parce qu'elle est exclusive et artificielle. Le ganglion nerveux, même le plus élémentaire, n'est pas un point indivisible ; le mouvement s'y fait en une multitude de sens ; qu'est-ce donc s'il s'agit de la masse cérébrale ? Où finit au juste l'afférent et où commence l'efférent ? On ne peut se figurer le cerveau comme un point à partir duquel tous les courants tracent un angle subit. Il y a beaucoup d'arbitraire et de provisoire dans le schématisme des mouvements nerveux. L'existence de cellules spécialement motrices et de cellules spécialement sensorielles est également très contestée. Le docteur Huglings Jackson dit, avec raison, que le corrélatif physiologique de tout processus mental est un processus *à la fois* sensoriel et moteur. Il est vraisemblable que les processus sensoriels et moteurs, à leur tour, seront finalement exprimés en termes d'une distinction plus fondamentale : les changements constructeur et destructeur, *anabolique* et *catabolique* du protoplasme nerveux. Déjà le processus d'inhibition est regardé comme étant probablement un processus constructeur ou changement anabolique. Pour sentir et penser, il faut construire, accumuler des matériaux selon une forme déterminée, empêcher dans une certaine mesure le mouvement de se dissiper en translation dans l'espace, conséquemment l'arrêter et l'inhiber tout en le provoquant. Pour agir, au contraire, il faut dépenser et plus ou moins détruire. Selon Haycraft et Mackensie, les cellules de l'écorce sont surtout *trophiques* et agissent comme des matériaux combustibles placés sur une ligne de poudre à canon. Quoi qu'il en soit, on ne peut se figurer le cerveau comme un employé de télégraphe impotent qui lirait passivement des dépêches reçues d'une direction, sans pouvoir jamais en transmettre lui-même avec conscience dans l'autre direction. Tout ce qui se passe dans le système nerveux doit avoir sa contre-partie dans le mental, aussi bien la sortie du courant que l'entrée (1). En vertu de l'égalité de l'action et de la réaction, il est impossible qu'une molécule subisse une action sans réagir ; à plus forte raison les cellules nerveuses du cerveau ne sauraient-elles subir l'action des courants qui les frappent sans réagir elles-mêmes ;

(1) Sortie d'*où ?* entrée *où ?* aux physiologistes de répondre avec précision, s'ils le peuvent.

cette réaction, pour n'être pas encore *musculaire,* n'en est pas moins réelle. Les muscles eux-mêmes, produits tardifs d'une longue évolution, ne sont qu'un appareil perfectionné dans lequel est devenu dominant et où s'est amplifié le mouvement de réaction qui existait dès l'abord et existe toujours dans *toutes* les cellules vivantes. Nous devons donc admettre qu'il n'y a pas une seule impression sur les molécules cérébrales qui n'y provoque une réaction, et, en général, que les phénomènes cérébraux ne sont pas des faits de pure passivité, mais des phénomènes d'action subie et de réaction exercée.

Une fois ce point établi, faut-il admettre que la conscience réponde uniquement et exclusivement au côté passif, jamais au côté *actif?* C'est à ceux qui le prétendent qu'incombe la preuve : nous venons de voir qu'ils ne l'ont pas fournie. Loin de là, toutes les probabilités sont contre eux. Puisque les centres nerveux cérébraux *réagissent*, ils doivent *réfléchir* le *mouvement* d'une manière ou d'une autre : or, l'absence de ce côté réactif et réflectif dans la conscience est-elle probable ? Ne doit-il pas y avoir dans la conscience quelque chose qui réponde à la réaction nerveuse centrifuge, une contre-partie du mouvement restitué, c'est-à-dire un mode de conscience particulier qui corresponde non plus à une sensation, mais à l'émotion et à la motion, sans même que le mouvement soit encore, par l'intermédiaire des muscles, descendu dans les membres? L'absence d'un pareil mode de conscience ne s'expliquerait que si la décharge motrice ne produisait aucun contraste dans la conscience, car la condition de la conscience distincte est le contraste ; mais nous avons conscience du contraste d'arrivée dans les courants centrifuges ; pourquoi n'aurions-nous pas conscience du contraste de sortie, qui est souvent aussi tranché et même davantage? Comment le passage d'une force de tension considérable à une dépense soudaine ne produirait-il pas dans la cœnesthésie une soudaine rupture d'équilibre ? Il est probable que, chez l'animal lui-même, quelque sentiment particulier l'avertit de sa réaction propre. Quand la torpille décharge son électricité pour foudroyer son ennemi, il est vraisemblable que le passage de l'équilibre à la rupture d'équilibre et à la décharge produit un contraste intérieur assez fort pour être *sensible*.

La réaction cérébrale ne commence pas avec la réaction musculaire ; elle existe déjà dans la *sensation* même, elle existe dans la *perception;* elle n'est pas moins nécessaire pour l'*idéation*. Aussi le sentiment d'énergie déployée, le

sentiment de *force* et de *travail* est inhérent à toute idée et en fait une idée-force. En pensant vous évoquez soit des images, soit des mots, soit les deux ensemble; comment le faire sans un *travail* mécanique dont vous avez le sentiment confus? Ce sentiment s'exprime dans les phrases de ce genre: « Je sens que mon cerveau *travaille*, je sens que ma tête s'*échauffe*, j'ai la tête *en feu*, je me *casse la tête;* » tout cela est vrai au pied de la lettre. L'idéation est un travail mécanique en même temps qu'intellectuel; l'idée implique une force en travail. Se représenter une figure de géométrie ou la tracer sur le papier, c'est toujours mouvoir, et il est même plus fatigant de tracer des figures dans sa tête que de les tracer sur le tableau; la tête s'*use* plus vite que le tableau. Aux partisans de l'effort musculaire nous concédons que, dans le travail de la pensée, il y a toujours du travail *musculaire*, surtout quand on pense avec des mots, c'est-à-dire avec des *articulations vocales;* mais ce qui n'est pas moins incontestable, c'est qu'il y a sous la pensée du travail *nerveux*, conséquemment des décharges cérébrales qui font passer le mouvement de tension à un mouvement de détente. Le tout se traduit dans la conscience par le sentiment d'*activité* intellectuelle et de travail cérébral, suivi du sentiment de fatigue intellectuelle et cérébrale, non moins familier que le sentiment de fatigue musculaire. Dès lors, demanderons-nous aux physiologistes, tout cela est-il *afférent* ou *efférent*, ou les deux à la fois? Ces distinctions tranchées de direction dans l'espace ne sont-elles pas ici quelque peu artificielles? Toute vibration, toute ondulation, tout mouvement n'est-il pas toujours à la fois afférent et efférent, puisqu'il rencontre toujours des résistances et qu'il n'est jamais absolument exempt de rythme ondulatoire?

Si, au lieu de considérer la simple *idéation* et les phénomènes purement intellectuels, nous considérions l'*émotion*, nous verrions encore bien mieux se mêler, d'une manière inextricable, les *actions* et *réactions* nerveuses, conséquemment le sentiment de *passivité* et le sentiment de *réaction*. Ce n'est pas ici le lieu d'insister. De même, après l'*idéation* et l'*émotion*, considérons ce qu'on nomme au sens étroit l'*action*, quoique tout le reste soit aussi un mélange de passion et d'action. Au point de vue physiologique, tout *acte* commence nécessairement par un processus *nerveux :* il est d'abord une mise en activité des plus hauts centres nerveux ou de quelques-uns de ces centres. Je ne puis pas *concevoir* ou me

représenter un acte sans une *innervation* des parties mêmes du cerveau où cet acte prend naissance. « Ce processus nerveux, dira-t-on, n'est pas encore l'action même » ; soit ; mais il en est le commencement, le premier stade ; à vrai dire il est l'*action commençante ;* on ne saurait trop le répéter, l'idée d'un mouvement est la conscience de ce mouvement à son début et sous une forme faible, c'est un premier tressaillement dans la masse nerveuse, qui annonce et prépare ce qui va venir. A ce moment, il peut sembler que ce soit de l'exertion purement *intellectuelle ;* il n'en est rien, puisque tout mouvement *pensé* et surtout *désiré* suppose une ébauche cérébrale de ce mouvement. Dès le premier stade de l'activité en apparence tout intellectuelle, un examen approfondi de notre conscience nous fait remarquer un sentiment de *tension* plus ou moins forte, tension qui, si elle n'était contre-balancée par d'autres idées, par d'autres tensions, par les centres d'arrêt ou leurs équivalents et par des mouvements antagonistes, se propagerait aux muscles. Ce sentiment de tension, forte ou faible, inhérent à toute idée, quand il n'aboutit pas à un mouvement musculaire, aboutit au mouvement moléculaire de la chaleur. On peut donner à ce sentiment de motion cérébrale le nom de sentiment d'innervation cérébrale : nous sentons, en d'autres termes, que notre cerveau produit du mouvement ou de la chaleur, ou tout autre mode d'énergie.

Maintenant, que faut-il pour que la *motion* proprement dite se manifeste dans les muscles locomoteurs ?— Simplement un degré plus grand d'intensité dans l'idée ou dans l'émotion, avec suppression des obstacles ou supériorité de la puissance sur la résistance des obstacles. Alors a lieu la décharge nerveuse dans la direction des muscles. Nous distinguons très bien ce passage d'une action simplement esquissée par l'idée dans le cerveau à une action qui se réalise dans les membres ; c'est, en somme, le passage du mouvement de tension au mouvement de translation. Tout à l'heure, le bateau à vapeur ne faisait encore que se balancer sur l'eau, avec sa chaudière frémissante, tout prêt à partir ; maintenant, la détente de la vapeur a lieu dans le piston et nous sentons le bateau qui file. C'est le moment centrifuge. A ce moment-là il y a conscience ; à partir de là, l'impulsion motrice s'éloigne des centres supérieurs et, changeant de point d'application, passe aux centres inférieurs ; donc, ou nous ne sentons plus rien, ou nous avons des sensations afférentes, comme si toutes les parties du bateau à vapeur et surtout

l'hélice renvoyaient des contre-coups sensibles au mécanicien qui a la main sur le levier. Comme Sachs l'a montré, des muscles mêmes partent des filets nerveux, et ces muscles renvoient au cerveau, le long du chemin, des nouvelles de l'acte en train de s'effectuer. Toutes ces dépêches qui annoncent le passage de l'onde centrifuge sont des sensations musculaires, et évidemment ces sensations sont *centripètes*. Ce sont ces sensations qu'on a voulu opposer victorieusement à ceux qui admettent un sentiment d'innervation et de réaction cérébrale ; mais, encore une fois, que peuvent prouver les sensations venues des muscles contre la conscience de l'action qui s'accomplit dans le cerveau ?

M. Ribot nous dira que l'effort de *volonté* ou d'action volontaire doit être lui-même nécessairement et immédiatement un sentiment musculaire, parce que « nous n'avons d'*action* (impulsive ou inhibitoire) que sur les *muscles* volontaires : c'est là notre seule conception positive de la volonté. » — « Tout acte de volition, impulsif et inhibitoire, n'agit que *sur* des *muscles* et *par* des muscles. » — Si M. Ribot veut dire que toute action de la volonté *aboutit* à mouvoir des muscles et, par cela même, finit par provoquer des sensations musculaires afférentes, cela est incontestable ; mais, si M. Ribot en conclut que l'effort de la volition est immédiatement et exclusivement musculaire, c'est une conclusion non contenue dans les faits et, de plus, en contradiction avec ce que M. Ribot a reconnu lui-même à la page précédente. Quand nous disons *je veux,* il y a d'abord, a-t-il dit, « *mise* en *activité* dans le cerveau des *images motrices* ou résidus moteurs appropriés ; » donc, ajouterons-nous, nous ne commençons pas par agir sur des muscles, mais bien sur des images motrices, répondant à des mouvements cérébraux. Puis il y a « transmission de l'influx *nerveux* à travers la couronne rayonnante aux corps striés, à la couche inférieure du pédoncule cérébral, au bulbe, puis, après croisement, à la moelle épinière, aux *nerfs*, et finalement aux *muscles.* » Les muscles n'arrivent donc qu'au bout d'une longue série d'intermédiaires ; comment prétendre alors que l'action soit uniquement *musculaire ?* Elle a été d'abord cérébrale et nerveuse. En outre, si on demande sur quoi la volonté a agi, on voit qu'elle a d'abord agi sur des *images*, soit pour les accepter, soit pour les refuser, et parce que ces images étaient agréables ou désagréables ; or, ces images sont elles-mêmes des sensations affaiblies ; en dernière analyse, c'est donc un rapport du *désir* à la *sensation* agréable ou pé-

nible qui constitue la réaction de la volonté : c'est en tant que retenant la sensation agréable ou repoussant la sensation pénible que nous avons primitivement un sentiment d'effort volontaire. Les muscles sont des organes subordonnés qui n'entrent en jeu que *secondairement*, quoiqu'ils y entrent toujours dans l'acte de volonté.

Il en est de même pour ce cas particulier de l'effort volontaire qu'on nomme l'*attention*. M. Ribot adopte l'hypothèse de Fechner, qui a dit : « Le sentiment d'effort de l'attention ne me paraît être qu'un sentiment *musculaire* (Muskelgefülh). » Ce sentiment d'effort dans l'attention « a son origine dans ces états physiques tant de fois énumérés, conditionsnécessaires de l'attention ; il n'est que leur *répercussion* dans la conscience. Il dépend de la quantité et de la qualité des contractions *musculaires,* des modifications organiques, etc. Son point de départ est *périphérique*, comme pour toute autre *sensation* (1). » M. Ribot, selon nous, a bien montré que toute attention, ayant toujours pour objet quelque image, — *aboutit finalement* à un effet sur les muscles, par conséquent à une *sensation musculaire* en retour; mais il n'a point démontré que l'attention *commence* par agir sur les muscles, qu'elle se réduise *en elle-même* à la sensation *afférente* et *périphérique* d'un muscle contracté. Un volume entier d'exemples prouvant que toute attention se répercute sur les muscles ne démontrerait pas que la réaction de la volonté attentive soit en elle-même une *sensation* passive venant des muscles contractés. Il est évident que notre attention, ne pouvant s'exercer sur elle seule, s'exerce sur un objet, et que tout objet *représenté* est sensitif par quelque côté, d'où il suit que toute attention implique des sensations ; mais il ne s'ensuit pas que l'attention soit elle-même une sensation, encore moins une sensation périphérique, ni que l'effort d'attention soit une répercussion venue de la périphérie. Au reste, M. Ribot reconnaît lui-même, après toutes les explications précédentes relatives aux muscles, qu'il « reste un point obscur. » En effet, dit-il, lorsque nous passons de l'état ordinaire à l'état d'attention, il se produit une augmentation de travail. Dans le passage de l'état de distraction à l'état d'attention, il y a donc « transformation de force de tension en force vive, d'énergie potentielle en énergie actuelle. Or, c'est là un moment *initial* très différent de celui de l'effort *senti*, qui est un *effet*. Je

(1) *Revue philosophique*, p. 511.

fais cette remarque en passant. » A notre avis, cette remarque incidente porte sur l'essentiel et ébranle la théorie tout entière. Le moment *initial*, répondant au passage de l'énergie potentielle à l'énergie actuelle, est précisément la volition, la tension du désir dominant, l'attention véritable. Et c'est là qu'est la conscience de l'activité. Le prétendu « effort senti » n'est que la sensation des résistances ultérieures, des efforts contraires au nôtre et différents du nôtre. La conscience de l'action répond au moment initial, celle de la passivité ou de la résistance subie répond aux sensations venues des muscles. L'attention *musculaire* n'est que l'attention ayant rencontré une résistance et se réfléchissant sur soi par l'effet de cette résistance même. L'attention devient plus claire, plus distincte, plus différenciée lorsqu'elle se mesure elle-même à un obstacle; mais il n'en résulte pas que toute l'activité de l'attention se ramène à la répercussion de l'obstacle : n'eussions-nous conscience distincte de notre énergie que devant une résistance, il ne s'ensuivrait pas que toute notre énergie se réduisît à la passivité produite par cette résistance.

III. — Une fois admise la conscience de l'énergie déployée, il importe de s'en faire une idée exacte. Elle n'est nullement la conscience d'une force occulte appelée force motrice par laquelle nous pourrions *créer* du mouvement. Le rapport de cette prétendue force motrice au mouvement même ne pourrait se concilier avec les lois mécaniques. Selon ces lois, il y a toujours transmission d'une *quantité déterminée* de mouvement, qui est elle-même empruntée au mouvement emmagasiné dans notre corps, à notre combustible, à notre nourriture. Si nous avions en nous une vraie source vive de mouvement, pourquoi n'en produirions-nous pas en quantité *illimitée?* Pourquoi serions-nous obligés de *proportionner* les mouvements de nos organes à l'effet que nous voulons produire? Pourquoi, par exemple, voulant sauter à une distance quelconque, serions-nous astreints à la loi du parallélogramme des forces et ne sauterions-nous pas, selon le mot bien connu de Leibniz, jusqu'à la lune? Si je puis créer une quantité quelconque de mouvement et de force motrice, rien ne m'empêche de répéter cette création, d'augmenter ainsi indéfiniment ma force motrice et d'accumuler une quantité indéfinie de mouvement. Je devrais alors acquérir une sorte de toute-puissance. — Mais, dira-t-on peut-être avec Descartes, sans être

créatrice, notre activité, notre force motrice peut-être directrice. — La *direction* d'un mouvement, répondrons-nous, ne peut elle-même être changée que par un autre mouvement qui, combiné avec le premier dans le parallélogramme des forces, produit une résultante nouvelle sur une nouvelle diagonale. La direction est donc une *composition* de mouvements, non une chose qui pourrait se séparer des mouvements mêmes, s'appliquer indifféremment à l'un ou à l'autre, changer sans entraîner un changement parallèle dans la quantité de mouvement. Créer une direction nouvelle qui ne serait pas la résultante des mouvements antérieurs, ce serait, selon les données présentes de la science, créer plus qu'une direction nouvelle, plus qu'une forme abstraite, ce serait créer un nouveau mouvement ou une nouvelle force motrice dans sa réalité concrète. De sorte que l'hypothèse d'une force directrice revient à celle d'une force créatrice : changer la direction, c'est changer la résultante ; changer la résultante, c'est changer les composantes ; changer les composantes, c'est changer la quantité de force (1). Au reste, comment pourrais-je, à moi seul, avoir conscience de produire un mouvement, quand tout mouvement implique une pluralité de termes coexistants et un changement de relation entre eux, une action de l'un sur l'autre. Toute question de mouvement est en quelque sorte bilatérale et non individuelle : c'est une affaire de *coopération*. J'ai simplement conscience de vouloir et de faire effort sans avoir conscience des moyens par lesquels ma volonté produit le mouvement dans l'espace. Je fais ma note dans un accord, j'ai conscience de faire cette note, et, en percevant l'accord et l'harmonie, je vois que je ne suis pas le seul musicien.

En quel sens peut-on donc dire, avec M. Ribot, que « les mouvements font partie intégrante des états de conscience, qui, sans eux, disparaissent ou changent de caractère? (2), » que « le mouvement est dans la conscience même, dans la notion intime du fait psychique ? » — Ce n'est pas en tant que simples changements de relation dans l'espace entre des atomes inertes que les mouvements peuvent être « dans la conscience même »; car le mouvement, ainsi conçu sous une forme à la fois abstraite et imaginative, c'est-à-dire en

(1) Voir sur cette hypothèse, reproduite par MM. Renouvier, Delbœuf, Naville, etc., la discussion que nous en avons faite dans *la Liberté et le déterminisme.*

(2) *Revue philosophique : Rôle psychologique des mouvements*, mars et avril 1879, p. 11.

somme imaginaire, ne fait « partie de la conscience » qu'à titre de représentation, de conception incomplète formée par elle. Ce qui existe dans la conscience, c'est le *réel* du mouvement, son côté *interne*, c'est-à-dire une action et réaction entre des éléments multiples ayant pour conséquences des changements intérieurs, dont les changements locaux sont la représentation sous la forme de l'étendue. M. Ribot reconnaît d'ailleurs lui-même que « le mouvement musculaire, par exemple, n'est pas connu directement sous forme de mouvement ; que, pour entrer dans la conscience, pour devenir objet de connaissance, il doit subir une transformation ; qu'il doit « être envoyé par des nerfs sensitifs au *sensorium* ». « Mais en cela, ajoute M. Ribot, il ne diffère essentiellement d'aucun autre ordre de sensation, toutes n'étant en définitive que le résultat d'une transformation de mouvement (1). » Nous avons vu qu'on ne peut admettre cette transmutation de *mouvements* comme tels en *sensations*, en *états de conscience*, ni croire que le *mouvement* soit une simple *sensation* arrivant au sensorium comme les autres. On ne peut d'ailleurs *sentir* le mouvement *effectué*, puisque ce dernier suppose une durée écoulée et n'a lieu que dans des instants consécutifs; l'image des *mouvements effectués* est donc une *représentation* de la mémoire, qui encore a besoin d'être interprétée : nous l'interprétons au moyen d'une conscience d'action et de réaction par laquelle nous vivifions l'image morte, la figuration immobile des moments successifs d'un mouvement photographiés par le cerveau. C'est donc non pas seulement la *sensation*, mais la conscience de la *réaction*, de l'appétit, de la vie, qui peut produire la représentation complète du mouvement. Dès lors, le mouvement ne fait « partie de notre conscience » que de deux manières : 1° par son principe actif, qui est l'appétit, le vouloir, avec l'effort de la volonté contre l'obstacle ; 2° par la représentation ou souvenir des positions successives dans l'espace qui constituent le mouvement effectué.

En résumé, nous accordons que le sentiment d'effort *musculaire* est un sentiment afférent. Nous accordons que ce sentiment d'effort musculaire est toujours mêlé aux autres sentiments, parce que, dans notre organisation actuelle, toutes nos opérations cérébrales finissent par intéresser quelque muscle.

(1) *Revue philosophique*, page 378.

Mais le sentiment d'effort mental et cérébral n'est pas pour cela uniquement celui d'effort musculaire ; il n'est pas composé de sensations uniquement périphériques. Il est encore moins, comme le croit W. James, l'action d'un esprit prononçant des *fiat* dans un monde supérieur au mouvement et consentant à la réalisation d'une pure *idée*. Il enveloppe, outre les sensations centripètes, quelque chose d'analogue au sentiment centrifuge d'*innervation* admis par Wundt. Ce sentiment est d'origine *cérébrale*. Il correspond à un *déploiement d'énergie*. Ce déploiement d'énergie n'est pas une création d'énergie ni une direction libre d'énergie ; il est physiquement le passage d'un mode d'énergie à un autre, de la force de tension à la force de translation ; psychologiquement, c'est le passage d'un conflit d'idées et de désirs à une détermination. Il y a donc déterminisme psychique et physique tout ensemble ; mais le moteur intime et le grand ressort du déterminisme, qui est la volonté tendant à son plus grand bien, se révèle à lui-même dans la conscience sous la forme d'une *activité* faisant effort contre des *résistances*.

La vie psychique, comme la vie physiologique, est un travail, une lutte, un effort continuel ; l'effort musculaire n'en est que l'expression dernière et la plus visible ; les physiologistes qui placent tout effort dans les muscles ressemblent à ces paysans qui s'imaginent que le penseur ne travaille pas parce qu'il ne remue point les bras et les jambes pour piocher la terre. Le sentiment d'énergie déployée, comme celui d'action subie, est le sentiment même de la vie et de l'existence. Vivre, penser, vouloir, c'est se sentir mu et mouvant, poussé et poussant, pressé et pressant, *agi* et réagissant ; vivre, c'est lutter comme le nageur qui, au milieu d'une mer tantôt calme, tantôt orageuse, doit toujours tendre sa volonté, ses nerfs et ses muscles, pour maintenir au-dessus des flots sa tête vivante, pour ne pas tomber, corps mort, au fond de l'abîme.

Le sentiment de la *réalité*, qui accompagne tout état de conscience, vient de ce qu'il y a indivisiblement dans tout état, outre le sentiment de passion, le sentiment inséparable de réaction. *Réalité*, c'est *actualité*, *actuation*, *action*. L'*affirmation* est la conscience réfléchie de ce sentiment *non contrarié* ou plus fort que ce qui le contrarie, et il est très vrai de dire que la volition, l'affirmation, l'action, la motion, tout cela au fond est identique en principe. Et il y a de tout cela dans toute idée ; si l'idée ne se réalise pas, ne s'actualise

pas, ne s'affirme pas jusqu'au bout, jusque dans les muscles et les membres, c'est que quelque autre force l'arrête en chemin.

Les trois moments de toute fonction mentale enveloppent donc toujours une réelle *activité* : 1° activité se *sentant* modifiée et passive; 2° activité *jouissant* ou *souffrant* du rapport de son nouvel état à son état antérieur et à son état total; 3° activité *réagissant* pour conserver ou écarter le nouvel état. Les découvertes physiologiques, eussent-elles pour résultat de ramener toute *impression* produite *sur la conscience* à un courant afférent, n'empêcheraient pas *la conscience même* de s'apparaître comme activité réagissant contre les obstacles, comme *volonté*.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'APPÉTIT COMME ORIGINE DE L'HABITUDE, DE L'INSTINCT ET DE L'ACTION RÉFLEXE

I. Transformation des processus appétitifs en habitudes.
II. Nature psychique et mécanique de l'instinct.
III. Origine psychique et mécanique de l'instinct.
IV. Réponse aux objections.
V. Réduction de l'acte réflexe au processus appétitif.

L'étude de l'habitude, de l'instinct et de l'action réflexe offre un intérêt particulier dans la question des idées-forces, parce que nous sommes ici sur la limite commune du mécanisme et de l'intelligence. Les religions antiques voyaient dans l'instinct une sorte de mystère divin ; le culte des animaux eut en partie son origine dans l'étonnement causé par la sagesse muette des bêtes, qui semblait supérieure à l'intelligence même de l'homme : instinct, génie, divination semblaient choses voisines, révélant la présence d'un dieu. Jusque de nos jours, l'instinct est resté pour les spiritualistes un des grands arguments en faveur des créations spéciales, de la providence, des causes finales particulières. Les partisans de l'automatisme, au contraire, ont essayé de réduire l'instinct, comme l'habitude, à un jeu d'organes aussi exclusivement mécanique, dit Maudsley, que celui d'une « pompe » ou d'une « machine à vapeur ». Selon eux, une seule impression automatiquement suivie d'une seule contraction, par exemple un coup sur la jambe suivi d'un recul immédiat de la jambe, constitue l'*action réflexe* simple ; une *série* variée de contractions ou de mouvements répondant à une série d'impressions, comme les mouvements divers de l'oiseau naissant pour attraper les mouches au passage, constitue l'instinct, qui, selon l'expression de Spencer, ne serait « qu'une action réflexe composée ».

Enfin, si la liaison des mouvements avec les impressions sensibles est encore imparfaite et laisse place à la conscience, elle constitue alors l'appétit, le désir, l'action volontaire et intelligente. La vie intelligente ne serait ainsi, d'après Spencer, que l'instinct encore imparfaitement organisé, un automatisme qui doit sa conscience à sa lenteur, comme une machine que ses frottements mêmes rendraient lumineuse.

Cette nouvelle application de la doctrine mécaniste nous amène à nous poser ce problème fondamental : — Est-il vrai que ce soit le mouvement réflexe et purement automatique qui explique l'habitude, l'instinct et le désir? N'est-ce point au contraire le désir, ou du moins l'appétit, qui est la commune origine de l'habitude, de l'instinct et de cette action réflexe qu'on nous présente aujourd'hui comme l'explication unique et suffisante de toute la vie mentale? Dans cette seconde hypothèse, l'évolution n'aurait plus pour point de départ un automatisme brut, pas plus chez les animaux que chez l'homme : son vrai point de départ serait une impulsion ayant un fond mental en même temps que des lois mécaniques, une *idée* virtuelle ou actuelle. C'est là une conséquence dont on pressent toute l'importance non seulement pour la psychologie, mais pour la théorie générale de l'univers, puisqu'il s'agit de savoir si le ressort primitif est un mécanisme exclusivement matériel ou une force d'ordre mental.

I

Transformation des processus appétitifs en habitudes.

Selon certains philosophes, l'habitude est toujours un fait de passivité et, en définitive, d'inertie; elle est l'impuissance même de changement, la conservation indéfinie et comme la routine de l'être demeurant tel qu'il est. Pour d'autres, l'habitude est toujours un fait d'activité, une puissance acquise qui se trouve plus voisine de son acte et se déploie avec moins d'effort. Selon nous, toute habitude est à la fois passive et active, parce qu'elle suppose toujours action et réaction mutuelle de plusieurs éléments; elle est *un changement durable produit par l'action et la réaction mutuelle des forces.* L'inertie, la tendance de l'être à persévérer dans son être n'est qu'une des bases de l'habitude; l'autre base est le pouvoir même de réagir et de changer, pouvoir que les philosophes n'ont pas assez remarqué : s'habituer, c'est s'adapter par réaction aux circonstances nouvelles, se mettre en harmonie par une nouveauté intérieure avec la nouveauté du dehors. La passivité est le côté statique de l'habitude, la réaction en est le côté dynamique.

Ce pouvoir de réaction, d'adaptation, d'organisation, en un mot d'évolution, existe partout : il existe jusque dans le monde inorganique; il se manifeste jusque chez les minéraux; il fait, en définitive, le fond de ce qu'on appelle l'égalité de la réaction à l'action. Si chaque particule matérielle ne réagissait pas, il est clair qu'il n'y aurait plus dans l'univers détermination réciproque ni modification possible de mouvement et de structure, ni organisation, ni évolution possible. Il n'en est pas ainsi : partout l'action et la réaction tendent à se mettre en équilibre, en harmonie; les pierres de la mer polies par le frottement n'ont pas été purement passives sous l'énorme action de la mer : chacune de leurs molécules a rendu aux vagues le coup qu'elle en avait reçu.

C'est toujours le pouvoir de *recevoir* et de *restituer* le changement qui fait le fond de l'habitude; c'est le réflexe mécanique qui se retrouve dans l'habitude mécanique, c'est le réflexe physiologique qui se retrouve dans l'habitude des êtres vivants; c'est le réflexe mental et appétitif qui se re-

trouve dans l'habitude mentale. Par son côté mécanique, l'habitude est l'inertie même et la mort apparente ; par son côté physiologique, elle est la vie ; par son fond psychique, elle est l'appétit, germe de la volonté. C'est pour cela que le domaine de l'habitude est universel et non, comme le croyait Aristote, borné aux végétaux et aux animaux.

Les deux lois essentielles de l'habitude sont : affaiblissement du côté réceptif et accroissement du côté actif. En premier lieu, pourquoi tout phénomène de passivité, comme la sensation et l'émotion, diminue-t-il en se répétant? — C'est que la sensation vient des nerfs et que tout nerf fréquemment excité s'use. Regardez un objet très rouge, puis un objet blanc, le blanc vous paraîtra verdâtre ; les nerfs du rouge sont émoussés, ceux du blanc et du jaune ne le sont pas ; de là prédominance des sensations de bleu et de jaune, couleurs complémentaires qui produisent le vert. L'usure est une désagrégation causée par les actions et réactions chimiques qui accompagnent l'exercice du nerf. Toute excitation est un travail nerveux, qui tend à un équilibre, à une adaptation plus ou moins momentanée. Même quand nous nous habituons à la sensation dite passive, comme à celle d'une vive lumière, il y a une série d'actions et de réactions, et le nerf ne s'adapte qu'en s'exerçant, en dépensant de la force.

En second lieu, pourquoi l'activité s'accroît-elle par l'exercice? — Lorsque nous produisons un mouvement, nous lui creusons un lit dans notre organisme ; les nerfs qui ont transmis ce mouvement lui ont d'abord résisté, mais ils ont cédé ensuite et se sont adaptés. Une partie du courant nerveux efférent a donc été d'abord employée à vaincre la résistance ; puis, après cette victoire, le supplément de courant est devenu libre et s'est précipité comme un torrent dans le lit qui s'était fait. Il ne faut donc pas dire avec Aristote que ce qui crée l'habitude soit seulement la « répétition » ; c'est l'excédent de l'action motrice sur la réaction des molécules organiques, c'est l'énergie de l'action. Suffisante, cette énergie peut produire à elle seule l'habitude ; insuffisante, la répétition y supplée. Si le torrent est fort, le lit est creusé du premier coup ; si c'est un ruisseau, il y faut un plus long temps. La seconde loi de l'habitude revient donc à dire : la puissance s'accroît si la résistance diminue.

On peut déduire de là deux lois secondaires : 1° l'activité centrale, en s'exerçant, acquiert un *besoin* croissant d'ac-

tion. En effet, le réservoir central de force étant rempli et l'obstacle plus facile à vaincre, il en résulte une sorte de poussée, une tendance croissante, un besoin de dépenser la force acquise dès que l'occasion se présente. Alors reparaît, d'une manière manifeste, le fond appétitif qui se retrouve sous l'habitude comme sous tous les processus mentaux : il y a à la fois *mécanisme* physique et *appétition* psychique ; seulement l'appétition se trouve à l'avance endiguée et engagée dans un lit tout fait, sur une pente déterminante, et il suffit du moindre surplus d'excitation pour y faire couler le courant nerveux.

2° Les *mouvements* devenus habituels finissent par s'exécuter *sans conscience*. Cette loi a la même explication que les précédentes. Quand nous *voulons* produire un mouvement difficile, exécuter une action difficile, le milieu *résistant* nous repousse, comme si nous voulions marcher contre des flots agités ou contre le vent ; alors se produisent dans le système nerveux des ondulations nombreuses qui s'étendent au *cerveau*, provoquent une nouvelle intervention de la volonté consciente et de l'idée. Par l'habitude, les mouvements qui avaient d'abord été conscients dans le détail n'ont plus besoin de l'être ; au lieu du cerveau, ce sont les centres inférieurs, dans la grande société des cellules, qui se chargent des détails de la besogne ; il suffit à l'appétit ou à la volonté de donner le branle initial, l'idée première : la machine une fois montée marche ensuite toute seule. L'habitude, par l'adaptation de l'organisme, est alors descendue dans les organes ; l'idée est redevenue virtuelle ou, comme on dit, *organique,* et c'est là le fond même de la mémoire.

En somme, tous les mouvements s'expliquent par la ligne de la moindre résistance, qui est psychologiquement celle de la moindre peine, du plus grand plaisir lié à la plus grande *action;* l'orientation des cellules et molécules se fait selon cette loi. S'habituer, c'est se mettre dans la situation la plus favorable à la répétition avec moins de résistance ; et, comme la même loi régit toutes les molécules corporelles, l'habitude va s'étendant de proche en proche dans l'organisme. De là proviennent à la fin des actes automatiques. Le docteur Robin, après avoir ranimé par l'électricité la moelle épinière d'un homme décapité, gratta avec un scalpel le sein droit ; aussitôt le bras droit du supplicié se leva et dirigea la main vers l'endroit blessé. Or, c'est là un mouvement de défense compliqué,

qu'un enfant ne sait pas faire et qui s'apprend par l'exercice. L'habitude acquise de ce mouvement et de son adaptation à une fin était descendue dans la moelle du supplicié, où elle se réveillait comme les actions réflexes natives. Nous voyons ainsi se produire des mouvements réflexes qui ne sont que des mouvements appétitifs devenus stables et mécaniques : ce sont les résidus d'un ensemble d'effets qui avait eu d'abord pour premier moteur, *primum movens,* un appétit accompagné d'une émotion plus ou moins confuse, comme la faim, la soif, la sensation de heurt, celle de la chaleur ou du froid, etc. Un ensemble de mouvements d'abord accompagnés de désir et d'aversion, ou même d'idées, peut donc, en se répétant, devenir un ensemble d'actes réflexes automatiques, grâce à l'appropriation progressive du mécanisme nerveux.

De plus, toute disposition naturelle ou acquise tend à se reproduire et à se perpétuer non seulement dans l'individu, mais encore dans ses descendants. Tantôt un être se reproduit par simple segmentation, c'est-à-dire par simple division en deux, et il n'est pas étonnant que les deux moitiés symétriques aient alors les mêmes propriétés. Tantôt un être se reproduit par bouture, et alors l'hérédité est encore facile à comprendre. Tantôt enfin il se reproduit par germe ; or le germe ne peut manquer de présenter dans sa constitution les caractères essentiels du grand organisme qui l'a élaboré. L'habitude peut donc devenir héréditaire, et il s'agit de savoir si ce n'est pas là l'explication de l'instinct.

II

Nature psychique et mécanique de l'instinct.

Entre l'intelligence et le mécanisme brut, il y a un intermédiaire dont le rôle n'a pas été mis dans tout son jour et qui, selon nous, explique l'origine de l'instinct comme sa nature : c'est *l'appétit*. L'appétit, — par exemple la faim, la soif, le besoin de mouvement ou de repos, — est une impulsion accompagnée de peine ou de plaisir vague ; c'est bien, par conséquent, un état de conscience, sinon un acte d'intelligence ; or l'appétit se retrouve au fond de tout instinct sous forme d'un *besoin* demandant à se satisfaire. Quand le jeune écureuil, qui ne connaît point encore l'hiver, fait cependant d'avance sa provision de noisettes, il ne se représente point le résultat de son acte, il n'a ni l'idée de l'hiver, ni celle du froid, ni celle de la disette, il agit sans une intention préconçue ; mais il agit cependant en vertu d'une sorte de besoin, avec un certain plaisir à faire ce qu'il fait. Si donc il n'a pas conscience du but de ses actes, il a quelque conscience de ses actes eux-mêmes à mesure qu'il les accomplit. De même, quand l'enfant mange, il ne se représente ni la digestion ni l'assimilation, mais il a pourtant conscience du malaise de la faim et du plaisir qu'il éprouve à manger. L'instinct renferme donc tout d'abord, parmi ses éléments essentiels, un élément de conscience, l'appétit, accompagné de plaisir ou de peine ; c'est là une première raison qui empêche de le confondre avec un pur automatisme. En conséquence, nous définirons l'instinct : un acte qui, ayant un résultat généralement utile, est accompli sans la représentation de ce résultat par tous les individus de la même espèce, sous l'impulsion d'un appétit et avec une émotion plus ou moins faible de plaisir ou de peine. Des fonctions absolument inconscientes pour l'animal, comme la formation des arbres de corail ou de la coquille d'un crustacé, ne peuvent être appelées proprement des instincts : ce sont simplement des résultats mécaniques accessoires.

Puisque ce qui caractérise l'instinct, c'est une tendance native à une certaine action déterminée, un appétit inné cherchant à se satisfaire, il reste à savoir ce qui provoque cet ap-

pétit. Faut-il l'expliquer par des représentations toutes formées et héréditaires, par des sortes d'images ou idées innées? Faut-il croire, par exemple, que l'oiseau naisse avec « l'idée du nid » qui hanterait son imagination comme un rêve tendant à devenir réalité? Cette opinion a été souvent soutenue. « Les penchants instinctifs de l'araignée, dit Müller, lui représentent, comme en une sorte de songe, le thème de ses actions, la construction de sa toile. » Cuvier a cherché des éclaircissements à la nature de l'instinct dans celle du somnambulisme : le somnambule est obsédé par une sorte de rêve perpétuel, par une vision qui le fascine, l'entraîne et lui fait accomplir certains actes particuliers. Le somnambule n'accepte de la vie réelle que ce qui peut entrer dans son rêve et en faire partie. De plus, durant son accès, il n'exécute que les actes qui lui sont habituels. — « Le poète, a-t-on dit, ne fait pas de la musique, le musicien ne fait pas de vers, et Condillac, qui était somnambule, ne s'est jamais surpris à broder (1). » Enfin, autre analogie, tous ces actes s'accomplissent sans réflexion. Si le somnambulisme durait toujours et s'il était inné, il serait impossible, d'après Cuvier et ses partisans, de le distinguer de l'instinct (2). D'après cette explication, il y aurait dans le cerveau des animaux comme une hallucination permanente : l'animal vivrait non seulement dans le milieu que nous voyons, mais encore dans un autre milieu qui nous échappe et où il subit l'empire de suggestions analogues à celles de l'hypnotisme.

Cette théorie ne saurait nous satisfaire. D'abord, malgré certaines analogies, nous ne pouvons admettre que l'instinct soit du somnambulisme. Chez les animaux, il y a la même distinction que chez l'homme entre la veille et le sommeil. Les chiens, par exemple, rêvent; ils rêvent chasse et, tout endormis, poussent des aboiements comme s'ils apercevaient le gibier. Les animaux sont de plus soumis, comme l'homme, à certains états morbides du cerveau, à l'idiotie, à la folie, et même à certaines espèces de folie caractérisées. Enfin, le somnambulisme ne provoque dans l'imagination que le souvenir d'actes déjà accomplis une première fois et familiers au somnambule. Quant à l'hypothèse d'hallucinations natives, précédant l'expérience, on n'en peut citer aucun exemple. Toute représentation a pour antécédent nécessaire quelque percep-

(1) Voir Th. Ribot, *l'Hérédité*, p. 34.
(2) Th. Ribot, *ibid.*

tion individuelle. Une harpe éolienne, dont les cordes sont tendues de manière à produire telle harmonie déterminée, fera entendre son accord sous l'excitation du moindre souffle, mais ce n'est pas sous forme de son *actuel* que l'accord lui est inné. De même, l'enfant n'a qu'à ouvrir les yeux pour voir la lumière : l'organe de la perception lui est inné, la perception même ne l'est pas, bien que, pendant une infinité de générations, ses ancêtres aient eu la perception permanente de la lumière. Nous croyons donc que ce ne sont pas les représentations mêmes qui sont innées dans l'instinct, mais seulement l'aptitude à les former dès que s'en présentera l'occasion. Cette aptitude implique seulement que certaines relations ou associations sont imprimées d'avance dans le système nerveux et établissent des communications plus faciles entre telles cellules qu'entre telles autres. Si les idées mêmes ne sont pas héréditaires, les relations ou associations des idées peuvent l'être en une certaine mesure. L'idée de l'eau n'est pas innée chez le jeune canard, mais la première perception qu'il a de l'eau trouve dans son cerveau des voies toutes tracées vers les organes moteurs présidant à la natation, si bien que le besoin de se mouvoir et de s'avancer sur l'eau s'éveille immédiatement, avec une émotion de plaisir corrélative. Le seul contact de l'eau suffit ensuite à mettre en mouvement le mécanisme préformé.

Comme exemple d'association innée jointe à l'émotion, on peut citer la peur instinctive. Les oiseaux des îles où l'homme n'a jamais pénétré n'ont point peur de lui : aux îles Galapagos et Falkland, Darwin fit tomber un faucon d'un arbre en le poussant avec le canon de son fusil et les petits oiseaux buvaient à une tasse qu'il tenait dans la main. Après un certain nombre d'expériences fâcheuses, la peur devient héréditaire et instinctive chez les oiseaux, c'est-à-dire que la perception de l'homme trouve, dans le cerveau des oiseaux, une communication tout ouverte vers le mécanisme de la fuite ; de là une *impulsion* à fuir et l'*émotion* corrélative à la fuite, c'est-à-dire la peur (1). Chez les enfants, la crainte produite par une forêt sombre ou par une caverne est instinctive quand ils ont atteint l'âge de six à sept ans ; elle ne se manifeste pas chez les en-

(1) Darwin a remarqué que les grands oiseaux étaient plus farouches que les petits, parce qu'ils ont été plus constamment persécutés ; et Maudsley ajoute que, dans son pays, parmi les petits oiseaux, le rouge-gorge est le moins peureux, parce qu'on inculque depuis longtemps aux enfants l'opinion que le meurtre d'un rouge-gorge est un péché.

fants très jeunes. Selon les partisans de Darwin, cette crainte serait le résumé d'une multitude innombrable d'expériences humaines dans la vie des bois et des cavernes; si elle ne se manifeste pas dès le bas âge, c'est que les différents instincts attendent, pour s'éveiller, les âges correspondant aux diverses périodes du développement de la race.

En somme, l'innéité des instincts se ramène, selon nous, à l'innéité de certaines associations imprimées et réalisées dans un mécanisme héréditaire tout prêt à fonctionner. Le stimulant approprié, par exemple l'appétit de la faim, produit un courant qui se manifeste comme *impulsion* et *émotion;* l'impulsion et l'émotion s'emparent des *idées* ou représentations déjà acquises par l'individu, comme l'idée des animaux qui lui servent de proie, et enfin le tout se range dans un certain ordre fixe. La structure organique ne peut manquer de se refléter plus ou moins confusément dans la conscience générale de l'animal : lors donc que le stimulant approprié met en jeu tel ou tel ensemble de mouvements associés, le fonctionnement organique produit une émotion et une représentation correspondantes; celles-ci deviennent de plus en plus vives et impérieuses à mesure que le fonctionnement organique acquiert plus d'énergie. La représentation dominante manifeste alors une force expulsive à l'égard des autres représentations : elle devient une idée directrice et absorbante, qui détermine l'être à la réaliser par une action. On sait ce qui se passe dans les organes de la génération à l'époque de la puberté, les phénomènes qui s'ensuivent dans l'imagination et l'impulsion finale à l'acte. On ne naît pas avec la représentation toute faite de l'autre sexe, et c'est pourtant ce qui aurait dû se produire s'il existait des représentations vraiment innées : tout être devrait arriver à la vie avec l'image de l'acte qui l'a produit et a produit la série indéfinie de ses ancêtres. Mais ce qui est inné, ici encore, c'est simplement une structure organique qui, accumulant de la force dans les organes appropriés, tend à la dépenser; de là un sentiment de tension, une émotion correspondante de malaise, puis des excitations spontanées accompagnées de plaisir. Ce sont toutes ces *sensations* et *émotions actuelles* qui finissent par réveiller et induire les représentations *déjà acquises* d'individus d'un autre sexe; à elles seules, elles ne susciteraient pas la représentation anatomique des organes vers lesquels elles tendent. Que, chez l'animal, une représentation de ce genre finisse par se produire, nous n'en avons aucune preuve; l'animal, il est vrai,

reconnaît dès les premières expériences ce qui est approprié à son besoin, mais nous ne pouvons affirmer qu'il se le *représente* avant ces expériences.

L'instinct est donc ce que nous appelons une *idée-force*, à la condition d'entendre par là une idée directrice virtuellement préformée dans la structure organique, qui devient actuelle sous l'influence de sensations, émotions, appétitions également actuelles.

Nous venons de voir que l'animal artiste (et tous les animaux sont plus ou moins artistes) ne naît pas avec l'idée de son œuvre toute formée, par exemple l'idée du nid ou de la ruche; ajoutons maintenant que, quand cette idée se forme, elle ne surgit pas tout entière et complète devant l'imagination, comme un plan intérieur qui apparaîtrait à l'animal dès que le besoin ou l'appétit l'invite au travail. Nous croyons plutôt que l'idée évolue elle-même dans l'imagination de l'animal à mesure qu'il la réalise au dehors et par le fait même de cette réalisation : l'idée n'*est* pas, elle *devient*. Quand nous voulons dessiner un objet, nous n'avons d'abord devant l'imagination qu'un germe grossier, une silhouette embryonnaire : tantôt ce sont les grandes lignes extérieures, comme celles d'une maison, sorte de cadre à remplir; tantôt c'est seulement la partie centrale et dominante, comme dans certains dessins d'ornementation qu'il s'agit de développer et de faire ramifier. Ce second mode doit être fréquent chez l'animal. L'abeille commence sa cellule sans trop savoir ce qu'elle va faire, puis le commencement éveille, avec le sentiment de ce qui manque encore, l'image de ce qui doit suivre immédiatement. L'idée prend corps peu à peu, son germe se développe; elle grandit, elle devient de plus en plus distincte, et la cellule hexagonale finit, à mesure qu'elle s'avance en réalité, par devenir un modèle plus précis dans l'imagination de l'animal : en faisant, il prend conscience de ce qu'il veut faire. C'est un phénomène d'association analogue à celui de l'inspiration artistique. Seulement, chez l'animal, les dispositions héréditaires des cellules sensitives et motrices, par leurs associations immuables, provoquent des associations d'images également déterminées : c'est comme une famille de poètes qui aboutiraient tous à refaire un seul et même sonnet. Chez l'homme, l'inspiration est libre : son kaléidoscope intérieur est susceptible de combinaisons plus nombreuses, d'idées mobiles, tandis que l'animal est enchaîné à une idée fixe par la fixité de sa constitution nerveuse. Cette idée fixe est alors comme le prolongement

mental des organes mêmes : l'animal enfante une œuvre de forme déterminée, comme il procrée d'autres êtres de forme déterminée : sa fécondité intellectuelle est aussi esclave que sa fécondité physique, d'autant plus que la première est souvent au service de la seconde, par exemple dans la nidification. L'instinct, en un mot, offre l'exemple de l'idée-force à type fixe, tandis que l'inspiration humaine offre l'exemple de l'idée-force à type variable (1).

(1) Quelques psychologues ont prétendu qu'il n'y a point d'instincts proprement dits chez l'homme, sous le prétexte qu'il n'y a pas chez lui de *représentations* innées et naturellement associées ; mais nous venons de voir qu'on ne saurait réduire l'instinct à des représentations innées, qui n'existent probablement pas chez les animaux eux-mêmes. Ce qui constitue l'instinct, c'est une *impulsion* native vers des actes déterminés ; or, en ce sens, l'instinct existe aussi chez l'homme (instinct de sucer, de téter, de tendre les bras, de porter le doigt dans la bouche). L'instinct s'y montre même souvent sous une forme anormale : la passion de boire poussée jusqu'à la manie ou *dipsomanie*, la luxure, la passion du vol, du vagabondage, de l'assassinat, du jeu, la monomanie du suicide, les hallucinations, la folie, les vices et les maladies mentales, comme la plupart des maladies corporelles, sont fréquemment des impulsions instinctives transmises par hérédité. On voit des enfants, élevés par d'autres que leurs parents et ignorant l'histoire de ceux-ci, reproduire cependant aux mêmes âges les mêmes passions extraordinaires, par exemple l'envie presque irrésistible d'avaler de la terre, le penchant à tuer sans aucun intérêt et pour le plaisir de tuer, etc. Ils sont voués par leur naissance à telle scène de drame particulière, aussi déterminée que l'instinct de l'abeille ou de la fourmi.

III

Origine psychique et mécanique de l'instinct.

Nous avons vu la nature de l'instinct ; tirons-en les conséquences relatives à son origine. Deux opinions principales sont ici en présence. Les uns croient trouver une explication purement mécanique de l'instinct dans les actions réflexes et dans les accidents de la sélection naturelle : selon eux, par son origine comme par ses éléments, l'instinct est encore du *mécanisme transformé*. Les autres, sans nier la part du mécanisme, jugent qu'une explication psychologique est aussi nécessaire, mais ils font appel surtout à l'intelligence pour expliquer la genèse de l'instinct : ainsi, d'après Lewes, tous les instincts seraient nés par la substitution graduelle du mécanisme à l'intelligence ; ils seraient de l'intelligence transformée et dégradée, *lapsed intelligence*. Selon nous, le terme d'intelligence, qui indique la prévision, l'adaptation à une fin préconçue, exprime un état mental trop élevé pour être placé à l'origine de tous les instincts ; c'est, à nos yeux, l'appétition et l'émotion qui sont le vrai point de départ : l'instinct est pour nous de l'*appétit transformé*. Essayons donc de montrer que l'origine des instincts est la substitution graduelle du mécanisme à l'appétit et à la conscience, par l'effet de l'habitude et de l'hérédité. Cette théorie n'exclut d'ailleurs aucune des deux autres, mais elle les rattache à un principe plus véritablement primordial.

Selon Spencer, nous l'avons vu, l'instinct naîtrait par la complication de mouvements réflexes purement automatiques. Cette doctrine, telle du moins que Spencer l'a exposée, ne peut être admise, parce que Spencer prend pour point de départ le réflexe absolument mécanique sans mélange de sentiment ni d'appétition. Nous croyons, au contraire, qu'à l'origine tout mouvement dans les êtres animés était appétitif (1). Considérons par exemple les mouvements du cœur. Aujourd'hui, le cœur bat au moyen d'actions réflexes sans participation de la conscience interne; pourquoi? C'est que, grâce au perfectionnement de la circulation, le *stimulus* de l'organe,

(1) Voir plus loin, n° V.

c'est-à-dire le sang, est perpétuellement renouvelé ; aussi n'y a-t-il plus aujourd'hui aucun appétit, aucun besoin distinct qui, dans notre conscience, réponde à la circulation du sang. Pour la respiration, il n'en est pas ainsi : dès qu'elle s'arrête, le *besoin* se fait manifeste ; c'est un instinct qui n'est pas encore complètement mécanique. Les appétits s'accompagnent de sensations nettes dès qu'il s'agit des fonctions proprement dites de nutrition et de reproduction : notre machine corporelle n'est pas assez perfectionnée pour se nourrir toute seule ni pour se reproduire toute seule. C'est d'ailleurs dans ce vaste domaine de la nutrition et de la reproduction que les premiers instincts sont nés, et ils s'y sont conservés sous forme d'appétits, avec participation du sentiment et de la conscience. Les instincts des animaux sont toujours mis en action par un stimulant sensible venu des organes de la nutrition ou des organes de la génération ; le mécanisme structural aurait beau exister chez eux, il ne fonctionnerait pas sans le moteur de l'appétit : il faut la faim, il faut la soif, il faut des sensations viscérales pour exciter l'instinct de la chasse, la poursuite de la nourriture ; il faut des sensations dans les organes sexuels pour exciter l'instinct de reproduction. Chacun sait que si, au moment où la poule veut couver, on lui plonge le ventre dans l'eau froide, l'instinct du couvage cesse de se manifester ; de même, la mutilation de certains organes produit généralement la disparition des instincts reproducteurs. Si donc il y a dans l'instinct un mécanisme automatique, il y a aussi, comme *primum movens*, une *excitation consciente et actuelle* au début de la série d'actes dont le mécanisme est le déroulement ultérieur. On en peut induire que, dans l'origine, chacun des moments de l'action instinctive en voie de s'organiser était conscient et appétitif. C'est par la répétition et l'habitude que les divers mouvements sont devenus automatiques, d'abord chez l'individu, puis dans l'espèce. L'automatisme actuel de l'abeille ou de la fourmi est de l'expérience accumulée, de l'appétition et du sentiment emmagasinés par des séries innombrables d'individus. L'instinct, en un mot, est un produit psychique et non pas seulement mécanique ; l'élément psychique y subsiste encore, au début sous forme d'appétit, au milieu sous forme de conscience plus ou moins vague, à la fin sous forme de satisfaction et de plaisir. Seule la série des *moyens* est devenue automatique et se déploie aujourd'hui sans représentation intellectuelle.

De même qu'un mécanisme d'actions réflexes dépourvu

de tout élément psychologique ne pourrait, à lui seul, produire l'instinct, de même la sélection purement mécanique à travers les âges y serait impuissante. La sélection naturelle, en fixant les accidents utiles, a sans doute joué un rôle considérable dans le développement des instincts particuliers. « Quand les conditions de vie se modifient, dit Darwin, il est au moins possible que de légères modifications d'instincts puissent se trouver profitables à une espèce, et si l'on peut montrer que les instincts varient, si peu que ce soit, je ne vois pas de difficulté à admettre que la sélection naturelle doit conserver et accumuler sans cesse des variations d'instinct, tant qu'elles sont profitables. Les effets de l'habitude sont, dans bien des cas, d'une importance moindre que ceux de la sélection naturelle, de ce que l'on peut appeler les variations *spontanées* de l'instinct, c'est-à-dire des variations produites par les mêmes causes inconnues et accidentelles qui produisent les légères déviations de structure du corps. » Ainsi, selon Darwin, ce serait principalement par l'accumulation lente et toute mécanique de variations heureuses que les instincts auraient pris naissance. Nous croyons que cette théorie, malgré ce qu'elle a de vrai, donne trop de place aux « accidents heureux » et au mécanisme du hasard. De plus, la sélection mécanique présuppose toujours à l'origine quelque appétit fondamental. C'est donc à tort que Romanes admet des instincts explicables par la seule sélection naturelle, sans élément psychologique. Les exemples qu'il cite, comme l'instinct du couvage, sont précisément défavorables à cette théorie. Il est impossible, remarque Romanes, que jamais un animal ait gardé ses œufs à une température tiède avec le dessein intelligent d'en faire éclore le contenu : l'instinct de l'incubation a donc dû avoir pour origine « certaines attentions des animaux à sang chaud pour les œufs, analogues à celles que manifestent souvent les animaux à sang froid pour les leurs ». Ainsi, les crabes et les araignées prenaient leurs œufs avec eux pour les protéger ; « si, à mesure que les animaux sont devenus des animaux à sang chaud, quelque espèce a adopté une coutume analogue, cette coutume a entraîné l'échauffement des œufs et, par cela même, une durée moindre de l'incubation. » Les individus qui promenaient le plus leurs œufs et les gardaient le plus avec eux ont dû le mieux réussir à élever leur progéniture. De là Romanes conclut que l'instinct de l'incubation a pu naître de l'instinct de protection, et se développer sans la moindre intervention de l'intelligence. Mais,

si cette explication ne suppose pas chez l'animal un « dessein intelligent, » elle suppose cependant un penchant sensitif déjà préexistant, comme l'instinct de « protection, » où Romanes voit l'origine du couvage, « l'attention » des animaux pour leurs œufs, etc. ; elle implique par cela même bien autre chose qu'un pur mécanisme. Ce ne sont donc pas des mouvements automatiques qu'il faut prendre pour premier point de départ dans l'explication des instincts : c'est, encore une fois, l'élément le plus rudimentaire de la vie mentale, l'appétition accompagnée d'émotion sourde et de sourde conscience. Quant à l'intelligence proprement dite, c'est seulement plus tard qu'elle intervient.

S'il en est ainsi, appliquons au facteur primitif de l'appétit et au facteur secondaire de l'intelligence les lois de l'habitude, de l'hérédité et de la sélection naturelle : nous aurons ainsi tous les éléments d'une théorie complète.

La première explication de l'instinct, ce sont les modifications introduites par les lois de l'habitude même dans l'appétit et dans ses moyens de satisfaction. D'abord nécessaire, l'émotion de plaisir ou de douleur, qui donnait le branle à l'appétit, disparaît peu à peu par l'habitude : ce qui n'est plus efficace s'élimine soi-même dans la nature, ou se reporte ailleurs. Dès que les voies sont devenues perméables, le courant nerveux coule sans secousse, les contrastes de la conscience disparaissent, l'automatisme commence.

En second lieu, grâce aux lois de l'hérédité, le mécanisme acquis se transmet de génération en génération. Telles et telles habitudes données par l'homme au chien sont devenues innées dans la race. Knight a soigneusement observé, il y a cinquante ans, les chiens d'arrêt, en prenant soin qu'ils ne reçussent aucune instruction de leurs parents. Dès le premier jour, l'un d'eux resta tout à coup immobile et tremblant, les muscles tendus et les yeux fixés sur des perdrix, exactement comme on l'avait enseigné à ses ancêtres. Un jeune chien terrier, d'une race dressée à la chasse des fouines, entra dans la plus grande agitation la première fois qu'il vit une fouine, tandis qu'un épagneul resta parfaitement calme et indifférent (1). Romanes cite l'exemple de chattes qui, habituées à demander leur nourriture en posture dressée comme font les

(1) Au reste, un instinct général, par exemple celui de la peur, peut en dominer un autre plus particulier. Nous avons eu un jeune chien des Pyrénées, d'une race habituée à garder les moutons, qui prit la fuite devant le premier mouton qu'il aperçut.

chiens, ont produit des petits qui prenaient spontanément cette position et « mendiaient » leur nourriture, sans avoir vu jamais leur mère leur donner l'exemple. L'accent gascon, marseillais, castillan, anglais, basque, se retrouve par hérédité chez les sourds-muets de divers pays, qui ont pourtant appris d'un même professeur parisien à parler d'une manière artificielle, sans entendre et sans s'entendre, par une simple imitation des mouvements visibles de la bouche. L'habitude produit, dans les cellules affectées soit aux opérations mentales, soit aux mouvements, une orientation nouvelle, qui s'étend d'une partie du corps aux parties similaires par une sorte de contagion. La méthode d'écriture d'Audoyer consiste en ce que l'élève repasse avec la plume au moins vingt fois de suite sur les lettres tracées au crayon; le physiologiste Weber a observé, chez ses enfants, que la main gauche apprenait un peu à écrire en même temps que la main droite, mais écrivait à rebours : il a donc fallu que la partie droite du cerveau s'exerçât sans que la main gauche fît de mouvement, et que l'habitude s'étendît par contagion d'un hémisphère à l'autre. Une contagion analogue peut s'étendre par hérédité du cerveau des parents à celui des enfants : c'est ce qui fait revenir l'accent paternel et ancestral dans la voix du sourd-muet, c'est ce qui fait aussi reparaître dans certaines familles des traits caractéristiques d'écriture. Il y a aussi dans l'espèce humaine des *tics* héréditaires très analogues à des instincts dépourvus d'utilité. L'habitude et la transmission des tics est plus accentuée chez les enfants dont le développement mental est arrêté, par exemple chez les idiots. Si l'on voit, dit Romanes, un enfant qui se balance incessamment ou exécute d'autres mouvements rythmiques, « on peut être assuré que le cas est grave. » La transmission de certaines habitudes très spéciales doit donc être plus marquée encore chez les bêtes que chez l'homme, surtout quand ces habitudes, au lieu d'être inutiles, se trouvent précisément utiles à l'espèce. Les mouvements habituels étant plus faciles pour l'individu, une certaine jouissance est liée à l'accomplissement de ces mouvements, où se dépense l'activité ; de là le penchant à les reproduire : il en est de même quand l'habitude est héréditaire. Ainsi s'expliquent un grand nombre d'instincts chez les animaux. Par exemple, quelques fourmis se sont mises à faire la guerre : c'est devenu pour elles une habitude; cette habitude, elles l'ont transmise à leurs descendants, qui sont devenus de plus en plus aptes à combattre.

mais de plus en plus incapables de se livrer à toute autre besogne. — Pour les nations, remarquons-le, la loi est la même : les peuples exclusivement belliqueux deviennent plus ou moins incapables des travaux de la paix. — Parmi les fourmis encore, quelques-unes ont deviné, peut-être par l'odeur, que les cadavres de leurs camarades corrompaient l'air : elles les ont alors transportés dans un autre endroit, qui est devenu comme une espèce de galerie des tombeaux ; ce qui n'était d'abord qu'un acte individuel s'est transformé ensuite, pour l'espèce, en un instinct. L'instinct est donc une habitude héréditaire, à la fois mentale et physique, qui s'est développée sous l'influence d'un appétit.

Outre l'appétit, l'intelligence a joué aussi un rôle important dans la formation des instincts. Cuvier et ses partisans, comme H. Fabre, ont voulu établir un rapport inverse entre l'instinct et l'intelligence, mais cette opposition n'a rien de fixe ni d'universel. Beaucoup d'animaux riches d'instinct, comme les singes, les chiens, etc., sont riches aussi d'intelligence. C'est seulement à la longue qu'un rapport inverse s'établit entre l'intelligence et l'instinct. Quand l'intelligence d'un être est de plus en plus spécialisée, elle finit par devenir automatique et en quelque sorte inintelligente. Cela est vrai même de l'homme : le géomètre, le métaphysicien, par exemple, s'enferment dans un certain ordre de connaissances dont ils ne peuvent plus sortir, et ils finissent quelquefois par ne plus guère comprendre ce qui n'est pas du domaine de leurs études. La même remarque s'applique à la société : certaines institutions qui étaient d'abord très utiles sont devenues, avec le temps, de plus en plus immuables, et finissent par offrir une résistance au progrès, comme l'excès d'administration dans certains pays. L'animal n'échappe point à cette loi universelle : son organisation finit par s'imposer tellement à lui qu'il ne peut plus s'en affranchir : telles sont les fourmis amazones. On se souvient qu'Huber mit une trentaine de ces amazones, habituées à voler les œufs des autres, dans un tiroir vitré, avec quelques larves et un peu de miel dans un coin. Elles prirent les larves et les emportèrent çà et là pour les abandonner ensuite, mais elles ne surent pas même se nourrir, malgré la miellée qui était à leur disposition : plusieurs d'entre elles moururent de faim. Huber introduisit alors une seule fourmi *auxiliaire*, ou, comme on dit aussi, esclave (*formica fusca*). Aussitôt celle-là se met à l'œuvre, prodigue ses soins aux jeunes larves, développe plusieurs nymphes prêtes

à sortir du cocon, donne la pâture aux fourmis amazones, enfin les sauve de la mort qui les menaçait. Est-ce à dire que la fourmi amazone n'ait pas d'intelligence? Non. Dès qu'il s'agit de guerre, elle emploiera habilement la ruse, dressera des embuscades; elle montrera enfin une intelligence réelle, bien qu'appropriée à une seule fonction. Ainsi l'intelligence et l'instinct, sans s'opposer d'une façon absolue, peuvent manifester à la fin des oppositions relatives et accidentelles.

Par le mécanisme où elle s'incarne et s'organise, l'intelligence prend, jusque chez l'homme, une forme spontanée qui se rapproche de l'automatisme. Pour faire sortir l'instinct de l'intelligence même il suffirait, en premier lieu, de réduire l'intelligence à quelques actes spéciaux en la resserrant dans d'étroites limites; en second lieu, de diminuer la conscience ou plutôt la réflexion. « Supposons, dit à ce sujet Th. Ribot, que chez un peuple très civilisé, chez qui la division du travail est poussée très loin, il y ait des architectes, des ingénieurs, des musiciens, etc., qui ne soient capables que d'un seul et unique travail, celui qui constitue leur spécialité; que l'architecte ne puisse faire que des maisons et telle sorte de maisons, l'ingénieur des ponts et telle sorte de ponts; supposons de plus qu'il fasse cela sans conscience; » — mieux vaudrait dire par une inspiration irréfléchie, par une conscience spontanée de l'acte présent sans calcul des résultats à venir, — « ces actes ne seront-ils pas considérés comme instinctifs et ne pourra-t-on pas rapprocher l'architecte du castor, l'ingénieur de l'abeille et de la fourmi? » C'est ainsi que, chez les animaux, les cellules ganglionnaires finissent par devenir incapables d'autres mouvements que ceux qui sont utiles à leurs actes particuliers. Dubois-Reymond compare justement les animaux doués d'un instinct accompli et désormais invariable à cette ouvrière de Newcastle à qui on demandait, dans le bureau d'émigration de New-York, quel travail elle savait faire : « Emballer des limes, » dit-elle. Les animaux acquièrent une perfection unique qui fait croire qu'ils n'ont jamais rien appris, parce qu'ils ne peuvent plus rien apprendre; mais c'est que l'intelligence est chez eux stéréotypée et immobilisée (1).

(1) La consolidation des instincts par l'hérédité leur donne une durée et une fixité telles, qu'ils persistent, comme l'a montré Darwin, après un changement radical dans les conditions de vie auxquelles ils étaient d'abord adaptés. Les jeunes porcs, dit Darwin, s'accroupissent quand ils sont effrayés et croient ainsi se cacher, même sur un terrain libre et nu, comme s'ils étaient au milieu des champs. Les

Ces caractères de l'instinct n'excluent cependant pas une certaine variabilité, qui était plus grande à l'origine qu'aujourd'hui et qu'on a nommée avec raison la plasticité de l'instinct. Le loriot, par exemple, emploie dans la construction de son nid des fils tissés par la main de l'homme ; mais l'homme n'a pas toujours existé ni tissé : voilà donc un instinct évidemment acquis par cet oiseau. De même, sous l'influence de la domesticité, les animaux modifient leur instinct. Des chiens qui avaient été apportés jeunes en Europe de contrées telles que l'Australie et la Terre de feu, où les sauvages ne possèdent aucune espèce de poules ou de moutons, ne cessaient de les poursuivre ; les chiens civilisés, au contraire, respectent notre basse-cour : c'est un instinct acquis. En Amérique, on avait dressé des chiens à la chasse aux Indiens et on les avait accoutumés à prendre les malheureux par le ventre : c'est une habitude qu'ils ont conservée. Il y a donc des modifications apportées dans l'instinct par l'homme. On sait aussi que l'instinct originel du chien est de hurler ; son instinct acquis, possédé depuis si longtemps qu'il lui est devenu naturel, est d'aboyer. Il y a même, chez les chiens, des manies d'aboiement qui ressemblent à des tics, comme l'habitude d'aboyer autour des voitures qui passent. Il y a enfin des changements produits dans l'instinct par les lieux : le castor d'Europe ne diffère point des castors d'Amérique, mais celui d'Amérique construit sur l'eau, celui d'Europe, qui habite les affluents du Rhône et du Danube, construit sous la terre de longues galeries, comme la taupe, pour échapper à la poursuite des hommes. Ainsi, devant la civilisation et le danger croissant d'être saisi sur les fleuves pour sa chair succulente ou sa chaude toison, le castor a changé d'instinct plus vite que de forme. A New-York, le baltimore fait un nid feutré à l'abri du froid ; à la Nouvelle-Orléans, il fait un nid à claire-voie où l'air passe librement et diminue la chaleur. Des perdrix du Canada, qui se couvrent d'un petit auvent à Compiègne, ont, sous un ciel plus doux, supprimé cet abri qu'elles

jeunes dindons, lorsque leur mère jette le cri d'alarme, se sauvent et essaient de se cacher comme les jeunes perdrix et les jeunes faisans, afin que la mère puisse s'envoler, ce dont elle a perdu la faculté depuis longtemps. Le chien, même bien nourri, enterre souvent, comme les renards, des aliments superflus ; il tourne plusieurs fois sur le même point avant de se coucher sur une surface unie, comme s'il voulait écraser de l'herbe pour se faire une couchette. Les agneaux et les chevaux montrent, encore aujourd'hui, les traces de leurs habitudes alpestres d'autrefois, en se rassemblant et en bondissant sur les rochers les plus escarpés. Charles Vogt raconte qu'un jeune chien, qui n'avait jamais vu de loup, tomba en convulsion lorsqu'on lui fit flairer un lambeau de peau de loup.

jugeaient inutile. Ainsi la variabilité existe dans l'instinct, mais il faut peut-être plusieurs milliers de siècles pour qu'un changement notable se produise. Il en est des modifications de l'instinct comme de la formation de la terre; notre globe a passé dans la suite des siècles par plusieurs époques géologiques, et l'apparente immobilité des choses aujourd'hui ne prouve nullement qu'autrefois elles n'aient pas changé.

Une fois formé, l'instinct devient une sorte de mémoire héréditaire; il offre les mêmes caractères que la mémoire automatique et l'association automatique des idées. C'est une série de mouvements qui, une fois commencée, tend à s'achever par les voies ordinaires. Si l'on répète quelque chose par cœur, ou si l'on joue un air, chacun sait qu'après une interruption il est aisé de repartir un peu en deçà du point où l'on est arrivé, mais très malaisé de reprendre le fil de la pensée ou le cours de l'acte à un point situé au delà; Darwin a montré que cette loi de la mémoire se retrouve dans l'instinct. Huber a décrit une chenille qui, en s'y reprenant à diverses reprises, se fait un cocon très compliqué pour ses métamorphoses : si l'on prend une chenille qui a construit son cocon jusqu'à la sixième période de la construction, par exemple, et si on la replace dans un cocon construit seulement jusqu'à la troisième période, la chenille n'est pas embarrassée; elle recommence les quatrième, cinquième et sixième périodes de la construction. Mais si une chenille, prise dans un cocon construit jusqu'à la troisième période, est placée dans un cocon achevé jusqu'à la neuvième, avec la plus grande partie de la besogne déjà faite, loin de sentir cet avantage, la chenille est très embarrassée : elle recommence à partir de la troisième période, où elle en était restée. C'est ainsi qu'un chanteur ne peut se rappeler un couplet qu'en répétant le couplet précédent. Un chronomètre ne peut marquer les heures à rebours. L'enregistrement organique de la mémoire et celui de l'instinct sont analogues.

A la transformation de l'appétit et de l'intelligence par l'habitude et l'hérédité ajoutons, avec Darwin, le triage lent de la sélection naturelle, et nous aurons complété l'explication de l'instinct. C'est ainsi que les instincts très compliqués, comme celui de l'abeille, semblent être provenus par degrés d'instincts plus simples, qui se ramènent eux-mêmes à des actes accomplis d'abord moitié mécaniquement, moitié par perception et intelligence. Par exemple, les bourdons dé-

posent leur miel dans de vieux rayons, en y ajoutant quelquefois de courts tubes de cire. D'autres fois aussi, ils construisent des cellules isolées d'une forme globuleuse irrégulière. Puis viennent les abeilles du Mexique, qui construisent déjà des cellules cylindriques, mais encore imparfaites; enfin, au plus haut degré de l'échelle se trouvent les abeilles domestiques, dont les cellules rangées sur deux lignes parallèles ont la forme d'un prisme hexagonal, forme qui permet la plus grande économie de temps, de travail, de matériaux, de cire. Il est tout naturel que les abeilles qui se sont rapprochées de ce type aient été celles qui ont le mieux survécu, car l'économie de cire représente une économie d'efforts, conséquemment de nourriture, et un avantage dans la lutte pour la vie. Un mélange de tâtonnement machinal, de hasard et d'intelligence, a pu produire à la longue, par sélection, des instincts parfaits et en apparence merveilleux. La larve des phryganes vit au milieu de l'eau et se construit un étui tubulaire au moyen de divers fragments agglutinés. Si la larve trouve l'étui trop lourd et exposé à tomber au fond de l'eau, elle choisit un morceau de feuille ou de paille au fond du ruisseau pour l'ajouter à l'étui; inversement, si l'étui est trop léger et manifeste une tendance à flotter sur l'eau, elle ajoute un petit grain pour servir de lest. Il est clair que la larve ne connaît pas la théorie des poids spécifiques; mais ses ancêtres ont dû procéder par tâtonnements, choisissant une place pour l'étui, ajoutant ou retranchant certaines substances selon qu'il descendait ou montait trop. Tout cet art, semi-intuitif et semi-machinal à l'origine, est devenu à la longue entièrement mécanique par des triages successifs; il a fini par se fixer et s'enregistrer immuablement dans l'organisation nerveuse de l'espèce.

IV

Réponse aux objections.

On a fait à la théorie de l'hérédité des instincts plusieurs objections. « D'abord, dit-on, nous devrions retrouver les intermédiaires. » La réponse à cette objection est, selon les transformistes, dans la théorie même : les intermédiaires étaient ceux qui avaient justement le moins de chance de durer ; ils ont dû, en conséquence, être plus facilement engloutis que les autres dans les périodes de crise. Leur organisation étant moins parfaite, ils n'ont pu s'approprier aux circonstances : aussi n'ont-ils point survécu.

La deuxième objection est tellement grave, que Darwin en a d'abord été effrayé. Elle est tirée des insectes neutres, qui ont leur structure propre, leurs instincts propres (par exemple, les fourmis neutres ou les abeilles neutres), et qui cependant, étant stériles, ne peuvent propager leur race (1). Ici, selon Darwin, l'hérédité n'aurait pu jouer le grand rôle qu'elle a eu ailleurs ; c'est donc la sélection proprement dite qui, en accumulant et fixant peu à peu des variations heureuses, aurait produit à la longue des résultats de plus en plus étonnants. La seule façon dont on pût dès lors parer à la difficulté, selon Darwin, serait de supposer que « la sélection s'applique à la famille comme à l'individu ». De même, selon Romanes, on peut considérer le nid ou la ruche, dans son ensemble, « comme un organisme dont les insectes sexués et les différentes castes de neutres constituent les organes, » et on peut supposer que la sélection naturelle agit sur le tout comme sur un seul organisme, un peu de la façon dont nous la supposons opérer sur les organismes sociaux. « Le nœud de la question consiste à savoir, conclut Romanes, s'il est possible ou non de supposer que la sélection naturelle agit sur des types spécifiques, distincts des membres individuels d'une espèce. »

Nous craignons que Romanes, contre son habitude, ne se perde ici dans une sorte de réalisme scolastique. Qu'est-ce

(1) « Du vivant de Darwin, dit Romanes, il me fut donné de pouvoir discuter cette question avec lui, et j'appris de sa bouche que la question l'avait beaucoup préoccupé à l'époque où il écrivait son *Origine des espèces*, mais que, trouvant cette question très complexe, il ne pensait pas qu'il fût bon d'en entamer la discussion. »

qu'un *type* distingué des membres individuels? Ce type ne peut subir une action réelle que s'il se réalise dans un individu. C'est, du reste, ce qui a lieu pour la reine mère des abeilles. Elle est vraiment la ruche entière en son germe, comme le gland est le chêne : elle porte dans son sein et la future reine, et les six cents mâles, et les quinze ou vingt mille neutres. Elle est le type vivant dans un individu. Romanes compare la ruche à « l'organisme social » que la sélection perfectionne ; mais, dans les sociétés humaines, tout ne provient pas d'un seul et même germe ; le vrai point de comparaison est donc la *famille*. Supposez une famille dont l'aîné se remarie toujours et dont les cadets se fassent tous moines, et moines voués à des travaux savants ; il s'agit de savoir si un jour viendra où les cadets naîtront stériles, déjà moines et déjà savants. On ne comprend guère, malgré ce qu'en peut dire Darwin, que la simple sélection naturelle, en s'exercant sur plusieurs familles diverses, arrive à trier mécaniquement celles qui offriraient par hasard cette particularité : c'est donc toujours, selon nous, à l'hérédité dans une même famille qu'il faut revenir. Mais, si les moines ne se reproduisent jamais, si les aînés, d'autre part, se marient et se livrent à des occupations toutes différentes des travaux du couvent, comment comprendre que l'hérédité produise à la fin des aînés capables d'engendrer des moines perfectionnés et de plus en plus savants? Voilà le difficile problème qu'il faut transporter à la ruche et à la fourmilière.

Pour notre part, nous croyons qu'il faut supposer, à l'origine, une fécondité générale, sans insectes stériles. Encore aujourd'hui, la reine ne pond pas des œufs qui doivent nécessairement tous devenir des abeilles neutres ou ouvrières ; les mêmes œufs peuvent devenir des reines fécondes ou des ouvrières stériles suivant la *nourriture* qui est donnée aux larves. Tout apiculteur un peu expert sait que, lorsque la reine disparaît par une raison quelconque, la ruche en refait une avec une larve éclose depuis deux ou trois jours et qui était destinée à devenir une ouvrière. Après trois jours la chose devient impossible, l'abeille ayant alors reçu une nourriture différente de celle des reines et déjà perdu sa fécondité. L'ouvrière n'est donc qu'une femelle imparfaitement développée, mais capable à son origine d'un développement complet. Il faut en outre admettre que les progrès du travail, chez les abeilles et les fourmis, ont produit peu à peu par voie d'hérédité des instincts de plus en plus perfectionnés. Une fois atteint un certain degré de perfection, il a pu arriver que les abeilles ouvrières et les

fourmis ouvrières les plus habiles fussent précisément moins propres à la génération que d'autres qui étaient moins habiles. Celles-ci ont pu acquérir une faculté génératrice supérieure, tandis que la même faculté diminuait chez les autres. Il a pu aussi se produire des cas accidentels de stérilité comme il s'en produit parmi les enfants d'une même famille, et ces cas ont pu devenir réguliers, comme on en a vu des exemples dans les familles humaines. Dès lors, une différenciation progressive a pu se manifester entre les ouvrières de moins en moins fécondes, mais toujours laborieuses, et les mâles de plus en plus féconds, mais de plus en plus paresseux. La reine mère, de son côté, conservait intacte toute sa fécondité et sa puissance héréditaire de reproduire l'essaim précédent. Les mâles, en la fécondant, n'ont pu lui imposer exclusivement le type de leur paresse ; ils ont laissé subsister à côté, outre le type propre de l'abeille reine, celui des abeilles ouvrières enregistré depuis des siècles. Il en est résulté un mécanisme à trois termes : la femelle, les mâles, les neutres ; tandis que, dans la plupart des autres espèces animales, le mécanisme n'a que deux termes et produit seulement des mâles et des femelles. La femelle et les neutres ont conservé leurs traits caractéristiques, et les mâles n'ont plus eu que l'office de féconder le germe à triple direction inhérent à chaque femelle. Les trois directions différentes se déploient aujourd'hui presque simultanément, avec l'aide d'une nourriture appropriée au développement ou à l'atrophie de certains organes. C'est ainsi que se déploient successivement des formes différentes dans l'atavisme et dans la génération alternante. Chez les pucerons, la génération asexuelle alterne avec la génération sexuelle ; mais, au bout d'un certain nombre de générations asexuelles, les derniers pucerons ainsi formés sont tellement abâtardis qu'ils n'ont même plus de canal intestinal ; alors, au début de l'hiver, les mâles fécondent de nouveau des œufs d'où sortiront, au printemps, des pucerons asexués. Le concours des sexes sert donc ici à restaurer le pouvoir plastique et évolutif. Il nous semble probable que l'intervention des faux bourdons joue un rôle analogue et entretient la perpétuité de la triple évolution, qui aboutit à la fois à produire trois sortes d'insectes, comme un arbre à trois rameaux dont chacun aurait des feuilles de forme différente. Il faudrait mieux connaître les mystères de la génération pour expliquer entièrement l'instinct des neutres, mais il y a là, sans doute, un rythme de la vie, une ondulation à travers

l'espace et le temps : la loi d'hérédité et d'évolution y est extrêmement compliquée, mais elle y subsiste.

On a tiré une autre objection de certains instincts qui semblent dès le début nécessaires à la conservation de l'espèce, et qui, en conséquence, n'auraient pu se produire, dit-on, par une adaptation graduelle. — Comment, demandent MM. Fabre et Janet, un insecte peut-il entasser des provisions pour un petit qu'il ne verra pas éclore et qui mourrait sans ces provisions? Ne faut-il pas ici un instinct « parfait *dès l'origine* » ? — Nous ne saurions admettre cette nécessité. Prenons un exemple. Un hyménoptère porte-aiguillons observé par Fabre, le *bombex indica*, dépose un œuf dans une chambre à provisions qu'il a construite et où l'embryon se développe très vite ; l'insecte rend alors visite, chaque jour, au petit vivant, et lui apporte des larves paralysées par son aiguillon. Supposez maintenant qu'un retard survienne accidentellement dans l'époque de l'éclosion de l'œuf : pour obéir à l'instinct primitif, l'hyménoptère continuera d'apporter chaque jour une larve, comme si l'œuf était éclos, et il se trouvera avoir entassé ainsi une provision de larves. Il pourra même ne pas voir son petit éclore. Que ce retard d'éclosion se transmette ensuite par hérédité, concurremment avec l'instinct d'apporter des larves, vous aurez alors des insectes faisant des provisions pour des larves qu'ils ne verront pas naître. C'est précisément ce qui a lieu chez un autre hyménoptère porte-aiguillons, l'*odynerus*, qui construit une chambre à provisions et la remplit de larves paralysées pour l'usage de petits qu'il ne verra pas éclore. Telle est l'explication que nous proposerions, pour notre part, de la merveille qui semble inexplicable à MM. Fabre et Janet.

Chez certains insectes, comme les *pompiles*, les mères ont un genre de vie profondément différent de leurs petits, car elles-mêmes sont herbivores et leurs petits sont carnivores. Elles ne peuvent donc point, par leur propre exemple, présumer ce qui conviendra à leurs enfants. Recourra-t-on ici à l'habitude héréditaire? demande M. Janet. — « Non, répond-il ; il a fallu que cet instinct fût encore parfait dès l'origine, et il n'est pas susceptible de degrés ; une espèce qui n'aurait pas eu cet instinct précisément tel qu'il est n'aurait pas subsisté, puisque, les petits étant carnivores, il leur faut absolument une nourriture animale toute prête quand ils viendront au monde (1). » — Mais, répondrons-nous à notre tour, rien ne prouve que l'es-

(1) *Les Causes finales.*

pèce ait eu besoin, à l'origine, d'un instinct « parfait et sans degrés, » ni que les larves aient toujours été exclusivement carnivores. Il est possible que certaines larves déposées accidentellement près de la chair aient réussi et grossi mieux que les autres, que leur espèce ait ainsi survécu et que leur constitution se soit adaptée à ce genre de nourriture d'une manière de plus en plus exclusive. Enfin, demander l'explication en détail de chaque instinct, c'est demander quelque chose d'exorbitant, comme si on voulait rendre compte par le menu de tous les mythes des religions antiques, ou déduire de l'impossibilité d'une complète explication le caractère surnaturel de ces religions.

Différents hyménoptères manifestent des instincts que Romanes considère comme les plus remarquables du monde. H. Fabre, qui les a le premier observés, les croit inexplicables par l'hérédité des habitudes. Il s'agit des insectes porte-aiguillons de la tribu des sphex. Leur larve ne s'accommode que de chair fraîche ; il faut donc mettre à sa portée un gibier qui reste vivant, mais incapable de lui nuire. La solution du problème consiste à paralyser la victime sans la tuer, ce qui ne peut se faire qu'en piquant ou en comprimant certains centres nerveux. L'ammophile, par exemple, nourrit sa larve d'un ver gris de belle taille qui, au lieu de se laisser dévorer, dévorerait lui-même cette larve s'il n'était paralysé. L'ammophile procède à l'opération paralysatrice, dit H. Fabre, « en anatomiste et en physiologiste consommé ». Sa proie saisie, neuf coups d'aiguillon sur les neuf centres nerveux du corps font l'affaire ; pas un de plus, pas un de moins. Reste le cerveau. Ici, l'insecte ne joue plus du stylet : le coup serait mortel. « Il se contente de mâchonner légèrement la tête du ver gris jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu. » D'autres espèces de sphex choisissent des araignées, des scarabées, des grillons. Pour l'araignée, l'instinct est plus facile à expliquer : le sphex donne une seule piqûre au grand ganglion, où se trouve rassemblée la majeure partie de la substance nerveuse. Il n'est pas étonnant que ce ganglion ait attiré l'attention de l'insecte et que l'habitude de le piquer se soit à la fin transmise : les grands centres nerveux de l'araignée et l'aiguillon du sphex se trouvent précisément tous deux sur la ligne médiane de l'un et de l'autre animal, et leur rencontre était probable. Pour le scarabée, H. Fabre remarque lui-même que le seul point vulnérable de son enveloppe dure est précisément l'articulation où le sphex glisse son aiguillon : la dé-

couverte du défaut de la cuirasse a donc pu s'enregistrer dans l'organisme du sphex et devenir une habitude héréditaire. Mais le cas vraiment extraordinaire, c'est celui des chenilles et des vers piqués à chacun de leurs segments. « Je dois en toute sincérité, dit Romanes, avouer que je regarde ce cas comme l'un des plus embarrassants de ceux que l'on connaît. » Romanes s'entretint de ce problème avec Darwin dans la dernière année de sa vie, et Darwin lui adressa ensuite cette lettre : « J'ai réfléchi au *pompilius* et à ses congénères. Ces abeilles manifestent tant d'intelligence dans leur manière de faire, qu'il ne me semble pas impossible que les ancêtres du pompilius aient primitivement piqué les chenilles, les araignées, etc., en un point *quelconque* du corps ; dans la suite, ils auront remarqué, grâce à leur intelligence, que, s'ils les piquaient en un point déterminé, entre certains segments, sur la face ventrale, leur victime était paralysée aussitôt (1). » — « Il ne me semble pas incroyable, continue Darwin, que cet acte soit devenu instinctif, c'est-à-dire que le souvenir s'en soit transmis d'une génération à l'autre. Il ne semble pas nécessaire, d'ailleurs, de supposer que, lorsque le pompilius piqua le ganglion de sa victime, il avait l'*intention* de conserver longtemps sa victime vivante, ou qu'il *savait* que cela arriverait. Le développement des larves a pu être modifié ultérieurement par suite de ce que la proie était à moitié morte, au lieu de l'être totalement, ce qui eût nécessité un bien plus grand nombre de piqûres. » Cette réponse de Darwin nous semble admirablement esquisser la voie où pourra se trouver une explication : c'est seulement par une accommodation progressive que l'instinct des sphex a pris une forme si précise, si infaillible, si semblable en apparence à un procédé scientifique. Ce qu'on peut conclure, c'est qu'il y a là autre chose que du pur automatisme, autre chose aussi que de l'intelligence réfléchie, mais que les deux éléments combinés, sous l'action et la direction constante de l'appétit, ont pu produire à la longue les merveilles qui nous étonnent.

Une dernière objection consiste à prétendre que, chez les animaux, les actes qui auraient donné naissance à l'hérédité n'ont pu être que des actes simplement accidentels, qui ne pouvaient par conséquent laisser dans l'organisme des traces héréditaires. Par exemple, Darwin explique l'instinct du cou-

(1) Les points convenables pour la piqûre sont d'ailleurs propres à attirer l'attention et sur une ligne très visible.

cou d'Europe, si différent de celui du coucou d'Amérique, par ce fait accidentel que des femelles ont pondu leurs œufs dans le nid d'autres oiseaux et que les oisillons, devenus vigoureux, en ont tiré un avantage. Mais comment comprendre que le fait de déposer ses œufs dans un autre nid soit devenu héréditaire? Autre chose, objecte-t-on, est une modification d'organe, autre chose est une modification d'instinct. « La première, si légère, si superficielle qu'elle soit, fût-ce la couleur d'un plumage, est permanente et dure toute la vie : elle s'imprime d'une manière durable à l'organisme, et l'on conçoit qu'elle se transmette par l'hérédité ; mais un instinct n'est autre chose qu'une série d'*actes* donnés (1). » — Parler ainsi, c'est oublier que toute *action* peut s'enregistrer dans l'organisme, comme la mémoire en est la preuve. Cet enregistrement est même d'autant plus facile et d'autant plus durable que l'organisme est moins compliqué, la mémoire moins étendue et moins riche. Voyez l'enfant en bas âge, il suffit qu'il ait fait ou dit une chose une seule fois pour qu'il la répète à satiété : pour l'enfant et pour l'animal, une fois est coutume. Je connais un petit enfant qui, passant sous un pont de chemin de fer, pensa par hasard à un cheval de bois qu'on lui avait donné et dit : « Mon cheval ; » depuis ce temps, il ne passe pas une fois sous un pont quelconque sans dire : « Mon cheval. » L'enfant et l'animal se répètent eux-mêmes, s'imitent indéfiniment et imitent les autres : tout tend à devenir chez eux manie et tic. La chose est d'autant plus frappante que l'enfant est plus jeune et a le cerveau plus vide. On sait que, si un enfant a pris une fois le sein de sa mère, il devient bien plus difficile de l'élever au biberon. Si on l'a bercé une fois pour l'endormir, il veut être bercé toujours. Romanes rapporte qu'une larve, ayant vécu quelque temps d'une espèce de plante, mourut plutôt que de manger d'une autre espèce, qu'elle eût pourtant parfaitement acceptée si elle l'eût rencontrée dès le début. L'animal est routinier, sa religion est traditionaliste et ritualiste. Il y a des idiots qui ont une faculté d'enregistrement machinal tellement grande qu'il leur suffit, comme on sait, de lire une page sans la comprendre pour la répéter ensuite d'un bout à l'autre. Qu'une femelle de coucou soit allée pondre une fois dans le nid d'autrui, elle n'aura pas manqué de recommencer, et cette action aura dû s'enregistrer dans sa tête avec autant de netteté que l'effigie d'une pièce de monnaie frappée par le balancier sur une sur-

(1) Janet, *les Causes finales*, p. 406.

face rase. L'imitation machinale de soi-même, et aussi l'imitation d'autrui, ont dû jouer ainsi un grand rôle dans la formation des instincts. On ne saurait donc se représenter une « action », surtout une action aussi importante que celle de pondre (qui assure la perpétuité de l'espèce), comme une petite ride sur l'eau aussitôt effacée que produite. Même les actions « accidentelles » peuvent devenir habituelles, puis héréditaires. Galton cite l'exemple d'un personnage sujet à une habitude étrange : lorsqu'il était étendu sur le dos dans son lit et profondément endormi, il élevait le bras droit lentement au-dessus de son visage jusqu'au niveau du front, puis le laissait retomber lourdement sur son nez. Son fils et une fille de ce fils héritèrent du même tic. Nous ne saurions admettre qu'on trace *a priori* des limites au pouvoir enregistreur et reproducteur de l'hérédité, quand celui d'un simple téléphone est déjà si remarquable. D'ailleurs, où aboutissent toutes ces objections ? Faut-il dire que c'est Dieu qui, par un *fiat* spécial, a ordonné au coucou d'Europe, mais non à celui d'Amérique, de pondre dans le nid des autres oiseaux et de jeter ensuite hors du nid ses frères adoptifs pour la plus grande gloire des causes finales? S'il n'y a pas là intervention divine, il faut bien que l'instinct du coucou soit le produit des circonstances et de l'hérédité. Il ne s'agit pas plus d'expliquer dans le détail tous les instincts que d'expliquer dans le détail la forme de tous les organes : il suffit de comprendre qu'avec plus de renseignements historiques et physiologiques tout deviendrait explicable.

Nous pouvons conclure des considérations précédentes que les instincts sont des variations de l'appétit produites en partie par le mécanisme et la sélection naturelle, en partie par la réaction de l'être sensible et intelligent. L'histoire mentale des animaux a trois moments. D'abord la sensibilité est obscure encore, l'appétit est sourd, ayant à peine conscience de soi : c'est le premier degré. Puis, réagissant contre le monde extérieur, l'appétit prend la forme du mécanisme, s'encadre dans ses actes, se cristallise pour ainsi dire dans les instincts : c'est le deuxième moment. Mais le mécanisme, chez les espèces supérieures et surtout chez l'homme, tend à se transformer, à se rendre progressif. Dans l'espèce humaine, à côté des instincts qui ont pour objet l'intérêt, soit de l'humanité, soit de la race, soit de la nation, il y a un instinct qui pousse chaque individu à se faire une personnalité. Là est le point où l'instinct se

retourne en quelque sorte contre lui-même, finit par se réduire de plus en plus, s'absorber dans la puissance intellectuelle, essentiellement mobile et progressive. Dès lors, nous ne saurions supposer dans les sièles à venir, avec Herzen, une sorte d'ère paradisiaque où l'homme aurait acquis une somme d'instinct qui rendrait la raison inutile, où il calculerait comme il digère, où il philosopherait comme il dort, où les opérateurs et et les praticiens auraient la sûreté anatomique de l'ammophile, les navigateurs l'instinct de direction qu'a l'abeille. Tandis que, chez les animaux, l'espèce ne semble songer qu'à l'espèce, dans l'humanité l'espèce songe à l'individu : à mesure que l'espèce se développe, l'individu se développe ; aussi il tend de plus en plus à être lui-même, et l'instinct qu'il transmet à ses descendants est précisément la tendance à une *individualité progressive*. En un mot, peut-on dire, tandis que le désir de vivre et de jouir enracine de plus en plus dans l'animal l'instinct mécanique, il pousse de plus en plus les hommes à agir par d'autres raisons que par le mécanisme fixe de l'instinct ; la conscience réfléchie s'accroît, les lois mêmes de l'espèce tendent à rendre à l'individu la personnalité ; ce que la race humaine transmet à l'individu, c'est un esprit d'initiative qui le délivre partiellement des fatalités de race pesant sur lui. L'intelligence, en ses lois et idées essentielles, devient elle-même un instinct supérieur, une adaptation supérieure à un milieu plus large et universel. La formation d'une conclusion logique dans un esprit intelligent, lorsque les prémisses sont clairement posées, est devenue, dit Maudsley, tout comme la natation d'un canard jeté à l'eau, une nécessité instinctive. Ce qui, *vu objectivement*, apparaît comme une nécessité *mécanique*, devient *subjectivement* une nécessité *logique* d'idées, selon la remarque de Wundt. Le logique, en d'autres termes, est le dessous du mécanisme, et le mécanisme est du logique retourné. Mais il y a cette différence que, dans le logique proprement dit, l'opération est consciente de soi et de ses raisons ; le mécanisme, au contraire, est de la logique qui ne se voit pas fonctionner. Nous ajouterons que, sous le logique comme sous le mécanique, il y a quelque chose de plus fondamental : l'appétit, avec ses *émotions* entraînant des *mouvements* appropriés ; fuir la douleur et chercher le plaisir, voilà la logique primitive qui a précédé tous les raisonnements et aussi, sans doute, tous les mécanismes.

La théorie qui précède nous semble le véritable milieu entre les doctrines extrêmes des cause-finaliers, comme Hartmann, et des mécanistes exclusifs, comme Maudsley.

Prenons un exemple. On sait que l'holothurie tubuliforme rejette quelquefois par la bouche toutes ses entrailles quand on la serre avec la main; elle les rejette toujours quand on la plonge dans l'esprit-de-vin. Voici l'explication du phénomène que Schneider a donnée. Si l'on retire l'animal de l'eau, il se contracte tout entier, comme les actinies; ce mouvement a pour premier et immédiat effet de projeter au dehors l'eau contenue dans le corps de l'animal, absolument comme les moules projettent l'eau par la brusque occlusion de leur coquille. Inutile de croire que l'animal, en effectuant sa concentration, ait l'intention formelle d'arroser l'agresseur. Le jet d'eau est l'effet immédiat et non prémédité de la contraction; il ne suppose pas ce que Hartmann appelle une « représentation mentale inconsciente », mais simplement une sensation pénible et un effet mécanique. Si on continue de tenir l'holothurie dans la main et si on la tourmente davantage, la contraction devient plus intense; qu'arrive-t-il alors? L'animal lance au dehors la matière laiteuse, gluante et étonnamment collante qu'on a beaucoup de peine à enlever. Cette substance donne la mort aux petits animaux, qui ne peuvent s'en débarrasser, et les grands animaux marins, tout comme l'homme, ne peuvent en subir le contact sans un profond dégoût. On en a parfois conclu qu'en projetant cette matière, l'holothurie avait l'intention de tuer ses adversaires. Mais l'animal n'y songe pas plus qu'il ne le faisait en lançant un jet d'eau : il faut voir là un effet mécanique, *approprié* sans doute, mais dû à la sélection et transmis par l'hérédité; c'est un simple *résultat* de la contraction primitive, qui seule est consciente, étant accompagnée de douleur. Que l'on continue d'irriter l'holothurie, qu'on la plonge dans un bain mortel d'alcool, l'intensité de son effort contractile augmente encore, et l'animal va même, à l'encontre de son intérêt, jusqu'à projeter finalement ses entrailles par la bouche. De Hartmann soutiendra-t-il que l'animal veut cet effet de la contraction? — Il y a des phénomènes analogues chez les vers, les gastéropodes, les céphalopodes, enfin les vertébrés. Les mouvements de défense, chez les animaux inférieurs, sont les manifestations variées d'un seul et même pouvoir, celui de répondre aux impressions désagréables par la contraction du corps. Ce mouvement de contraction ne suppose, selon nous, aucun autre élément psychologique

que la douleur et l'*aversion* concomitante ; il n'implique pas une *intention*, une *volonté*, une *finalité* plus ou moins réfléchie. Son effet défensif n'est pas prévu : il résulte de la simple contraction générale du corps et des variétés que la sélection naturelle apporta peu à peu, dans le cours des siècles, à ce mouvement fondamental, expressif de l'aversion.

Grâce au mécanisme nerveux que la sélection naturelle a ainsi produit, un même mouvement peut avoir aujourd'hui des effets très divers et diversement utiles, qui ne sont pas pour cela des fins prévues. Par exemple, la contraction totale du corps peut, comme Schneider l'a montré, avoir pour effet : 1° l'éloignement du lieu d'un danger ; 2° l'acte de cacher et de préserver les organes les plus précieux ; 3° l'acte de se retirer (comme le colimaçon) dans une enveloppe protectrice ; 4° la projection au dehors de moyens défensifs. Ce mouvement de contraction totale se retrouve jusque chez les protozoaires et les zoophytes. Selon nous, il n'est besoin d'attribuer à ces êtres inférieurs ni une représentation consciente de l'étendue du danger ou de l'opportunité du mouvement, ni une *représentation inconsciente* de ces mêmes choses, comme celle dont parle Hartmann ; il suffit d'admettre les deux éléments auxquels se réduisent tous les faits de prétendue « volonté inconsciente » : 1° au point de vue psychologique, nous admettons une émotion de malaise, un sentiment d'irritation plus ou moins sourde qui existe dans les diverses cellules, se propage jusqu'aux cellules les plus centrales et provoque l'appétition ; 2° au point de vue physiologique, nous admettons un mécanisme de *contractilité* qui, une fois établi par sélection, fonctionne dès que surgit une excitation extérieure. Compliquez ce mécanisme d'irritabilité et de contractilité, qui est sous la dépendance de l'appétit, vous rendrez compte des actions les plus complexes dans les organismes supérieurs. Par exemple, l'ajustement de l'œil humain à la distance, dont Hartmann et tous les partisans des causes finales admirent la rapidité et la précision, se produit au moyen d'un changement de convexité du cristallin et par une déviation de l'axe des yeux ; il n'y a là, de la part de la conscience cérébrale, rien de volontaire, il n'y a rien de conscient pour le *moi;* c'est une série de réactions motrices répondant, dans les centres nerveux, à une sensation causée par la lumière. Ce phénomène est très propre à nous faire comprendre la nature de beaucoup d'actes instinctifs chez les animaux. Les animaux semblent posséder même, en naissant, les intuitions de la distance et

de la forme des objets, qui, chez l'homme, sont acquises. Certain poisson indien, dès qu'il est né, abat les insectes dont il se nourrit en leur lançant avec son museau une goutte d'eau qui manque bien rarement son but. L'étonnement que nous cause cet acte instinctif si remarquable, dit avec raison Maudsley, ne pourrait qu'augmenter si nous réfléchissions que les rayons lumineux, réfractés par l'eau, font apparaître l'insecte à une certaine distance du point où il se trouve réellement ; bien plus, la différence entre sa position réelle et sa position apparente est elle-même variable avec l'obliquité plus ou moins grande des rayons qui le font apercevoir du poisson. Mais Maudsley en conclut qu'un tel acte est automatique d'un bout à l'autre.— Sans doute, répondrons-nous, le calcul, la réflexion, la volonté, le *moi* n'ont rien à y voir ; mais il y a pourtant dans cet acte plus que des actions et réactions physiques : il y a d'abord la perception, puis l'appétit de la faim, qui est le vrai moteur ; il y a aussi une conscience plus ou moins nette de l'activité déployée ; il y a enfin, de cellule en cellule, de centre nerveux en centre nerveux, des actions et réactions internes qui peuvent envelopper un plaisir et une douleur vagues. Il se produit ainsi, selon nous, une communication de sensibilité et non pas seulement de mouvement entre les cellules vivantes : celles-ci ne peuvent être assimilées à des billes, à des cailloux, à des rouages inertes de machines. Si l'animal est un « automate, » c'est du moins un automate formé de parties *vivantes et sentantes*, non de parties mortes et insensibles : il n'est inconscient que là où il est automate ; il est sensible et conscient comme vivant composé de vivants. Nous n'accorderons donc pas à Maudsley que, dans la machine animée, le sentiment soit un « luxe », qui n'est pas « indispensable au travail de la machine ». *Penser* est souvent du luxe, soit ; mais *sentir* est du nécessaire ; or on ne sent pas sans avoir conscience de sentir. Maudsley étend sa théorie jusqu'à l'intelligence, cet instinct supérieur : — « En l'absence de la conscience, dit-il, l'intelligence même n'en continuerait pas moins à raisonner ; seulement il n'y aurait plus de sens intérieur apte à révéler ses opérations. » Que la conscience voie ou ne voie pas fonctionner la machine à laquelle elle est attachée, c'est pour cette machine « une alternative aussi indifférente » que « d'être vue ou non par les yeux d'un spectateur étranger, que d'être éclairée ou non par une lumière extérieure ». — Ce rôle de contemplation passive, répondrons-nous, est tout au plus admissible pour la réflexion

intellectuelle, forme supérieure de la conscience ; il ne l'est pas pour l'appétition et l'émotion, qui sont le fond même de toute conscience. L'automate vivant et raisonnant ne fonctionne pas de la même manière quand il se sent ou quand il ne se sent pas. Nous nous écartons donc à la fois, dans cette question, et des purs mécanistes comme Maudsley, et des cause-finaliers, comme Hartmann : nous faisons une part dans l'instinct et dans l'intelligence même à un mécanisme sans conscience, mais nous y admettons aussi des états de sensibilité nécessairement conscients ; nous rejetons « l'état mental inconscient » et « la sagesse instinctive de l'inconscience », enfin les « idées inconscientes » qui, dans l'instinct, guideraient une « volonté également inconsciente ». La force des idées dérive ici des sentiments ou appétits auxquels elles fournissent des représentations directrices et des thèmes d'action.

V

Réduction de l'acte réflexe au processus appétitif.

Non seulement les appétits appelés instincts ne sont pas nés des mouvements réflexes automatiques, comme le croient Spencer, Huxley, Maudsley, Sergi, Ribot, Richet, etc. ; mais ce sont les mouvements réflexes, au contraire, qui sont nés de l'instinct ou de l'appétit. Ce sont les résidus d'un ensemble d'actions qui avait eu d'abord pour ressort un appétit accompagné d'une émotion plus ou moins confuse, comme la faim, la soif, la sensation de heurt, celle de chaleur ou de froid, etc. Les mouvements automatiques sont les effets en quelque sorte refroidis de l'émotion ; ce sont des directions de l'appétit devenues stables et mécaniques. Voici, selon nous, comment cette conversion rétrograde a pu se produire.

I. — Remarquons d'abord qu'il est inexact d'établir l'*inconscience* comme caractère général des mouvements réflexes : beaucoup d'entre eux ont un élément psychique manifeste pour la conscience cérébrale, pour ce que nous appelons « notre conscience ». La rapide succession de la stimulation sensorielle et du mouvement ne prouve nullement l'inconscience. Si je vois un trou où je vais tomber et que je me rejette soudain en arrière, j'ai cependant conscience et de l'impression et du mouvement. Il y a même ici conscience rapide d'une *appétition* sous la forme d'*aversion* spontanée et instantanée, non pas seulement de l'impression sensorielle et de la réaction motrice. C'est donc un réflexe appétitif à forme instinctive. De même pour l'action de se gratter spontanément.

Le mouvement appétitif et instinctif se distingue aujourd'hui des réflexes automatiques sans conscience ou des réflexes automatiques accompagnés de conscience plus ou moins vague, en ce qu'il résulte d'une appétition proprement dite, d'une réaction plus ou moins volontaire ayant pour effet de renforcer un plaisir présent ou de supprimer une peine présente. Le clignement périodique des yeux, inconscient ou conscient, n'est guère qu'un réflexe automatique ; si je ferme les yeux devant un coup qui les menace, ce mouvement instinctif est un réflexe *appétitif*, quoique l'appétition, la réac-

tion volontaire y soit d'une extrême rapidité. Si je *tremble* de peur, c'est un réflexe automatique ; si j'écarte la main pour repousser un objet effrayant, c'est un mouvement du genre appétitif, ayant un but de préservation.

Tout mouvement produit par l'appétit, comme le recul de la jambe devant le feu, renferme trois termes : excitation sensitive, émotion, réaction motrice causée par le désir ou l'aversion. Maintenant obscurcissez de plus en plus l'élément de l'émotion, si bien qu'il ne reste dans la conscience qu'une perception sensitive très rapide et un mouvement très rapide ; vous aurez des réflexes demi-conscients, à la fois psychologiques et physiologiques, où la conscience semble un simple spectateur saisissant au passage les deux termes extrêmes du réflexe, — excitation et mouvement, — sans paraître participer à son exécution par une appétition quelconque. Tels sont tous les réflexes psycho-physiologiques, où l'excitation centripète afférente et le mouvement centrifuge entrent à quelque degré dans la conscience : éternuement, clignement périodique des yeux, etc. Le sens appétitif, le but physiologique de ces réflexes commence à se perdre pour la conscience spontanée. Pourtant le sentiment agréable ou désagréable n'est pas encore complètement disparu : on sent bien pourquoi on tousse, pourquoi on éternue ; on sent moins pourquoi on cligne des yeux, à moins qu'on n'ait retenu volontairement la paupière immobile assez longtemps pour éprouver le picotement ou la fatigue. Faites maintenant un pas de plus. Supprimez ces restes de sentiment pénible, supprimez même de la conscience le premier temps du réflexe : excitation *sensitive*, et le troisième : désir ou aversion précédant le mouvement ; vous aurez alors le réflexe purement physiologique, sans élément psychique apparent. Les mouvements rythmiques de la respiration sont encore sur la limite des deux domaines : en y faisant la moindre attention, nous avons encore conscience de ces mouvements et, par la volonté, nous pouvons de nouveau nous en emparer, les suspendre ou les précipiter. Le cœur, lui, ne fait sentir ses battements que dans le cas d'exaltation ; mais, à l'origine, chaque battement devait être distinct pour la conscience. Il est probable qu'il a encore aujourd'hui son effet dans la conscience générale : quand le cœur cesse de battre, il se produit un sentiment de danger, de soustraction, de perte menaçante ; quelque chose manque donc à l'état normal de notre conscience. Enfin les mouvements du cœur, chez certaines personnes, peuvent être soumis à la vo-

lonté : il est des hommes qui suspendent à leur gré les battements de leur cœur, comme il est des femmes qui pleurent à volonté. Tous ces faits montrent que les « réflexes physiologiques », — c'est-à-dire ceux qui sont organisés de manière à assurer la préservation de l'individu ou de l'espèce sans que l'individu lui-même y songe aujourd'hui et soit même averti de ces mouvements, — tiennent cependant encore par des liens ténus à la sensibilité, à l'appétit, à la volonté ; et ces liens, parfois, chez certains individus ou dans certaines circonstances se resserrent ou se renouent.

Au reste, les premiers rudiments des fonctions cardiaques et respiratoires, tels qu'ils se rencontrent chez les animaux inférieurs, sont des mouvements qui s'accomplissent non point avec une constance automatique, comme chez nous, mais à des intervalles plus ou moins réguliers. Ils ont lieu, selon Wundt, « sous l'influence directe de certains instincts nutritifs » ; or les instincts nutritifs, qui sont l'origine de tous les autres, sont les types mêmes de l'appétit : ce sont des mouvements provoqués par des émotions plus ou moins vagues de malaise ou d'aise, en vue d'une fin qui, pour n'être pas *pensée*, n'en est pas moins *cherchée :* suppression de la peine et accroissement du plaisir.

Une autre considération confirme les précédentes : c'est que, chez les animaux inférieurs, ce ne sont pas des réflexes de nature exclusivement automatique qui constituent les premiers mouvements corporels ; ce sont, au contraire, les mouvements appétitifs et volontaires. Chez les êtres les plus infimes, dit Wundt, — par exemple les protozoaires, les cœlentérés, les vers, — les mouvements corporels de caractère automatique et proprement réflexe sont postérieurs en date ; aussi offrent-ils chez ces animaux un degré de développement inférieur aux actes qui témoignent d'une sensation ou même d'une représentation, d'une impulsion instinctive accompagnée d'un sentiment sourd.

Ce qui a fait croire aux partisans de l'automatisme que la genèse des réflexes est indépendante de l'instinct et de cette réaction mentale qu'on nomme appétit, c'est qu'aujourd'hui l'appétit trouve à son service, chez les animaux supérieurs, des réflexes tout organisés, qui semblent mis à sa disposition comme des instruments indépendants de la volonté. Mais ces réflexes compliqués et perfectionnés sont les résultats d'une longue évolution. De plus, ces réflexes compliqués ne se rencontrent que chez les animaux supérieurs, qui manifestent en

même temps des appétits plus distincts et plus variés; le développement des réflexes va donc de pair avec celui des impulsions de l'appétit, comme si les mêmes aptitudes à manifester des appétits de toutes sortes avaient été aussi les conditions de l'organisation des réflexes. Enfin, selon la remarque de Wundt, « les réflexes que nous apercevons chez l'animal décapité sont les mêmes mouvements que nous rencontrons, seulement mieux ordonnés, dans les actions volontaires des individus de son espèce; » ce sont donc bien des effets mécaniques de la volonté qui subsistent jusqu'après la mort. De cette évolution des réflexes dans l'espèce nous pouvons conclure, avec Wundt, que les actions volontaires (c'est-à-dire, en somme, appétitives) n'ont pas eu pour origine les réflexes, mais, tout au contraire, que les actions réflexes sont des actions volontaires devenues mécaniques, grâce aux modifications qu'elles ont imprimées peu à peu dans l'organisation héréditaire.

Nous devons donc intervertir l'ordre des explications psychologiques qu'on a voulu tirer des mouvements réflexes: avec du pur mécanisme on ne fera jamais ni de la pensée, ni du plaisir ou de la douleur, ni du désir ou de l'instinct; mais, inversement, avec les effets habituels et héréditaires de l'appétit, du plaisir et de la douleur, on peut expliquer le mécanisme même et l'automatisme. Les partisans à outrance des réflexes confondent l'effet avec la cause et veulent faire sortir le plus du moins; l'être vivant ne sort pas du squelette, le squelette vient de l'être vivant. Au lieu de dire avec Spencer, Maudsley et Ribot, que la représentation intellectuelle, l'émotion et l'appétition sont le pur « reflet » des mouvements physiologiques, il faut dire que les mouvements physiologiques sont la manifestation extérieure, le prolongement, le côté objectif des changements internes.

II. — Reste à savoir si le *sentiment* et l'*appétition*, devenus aujourd'hui inutiles dans l'organe directeur, dans le cerveau, ne subsistent pas encore, même aujourd'hui, sous une forme rudimentaire, dans les organes subordonnés. En d'autres termes, tous les réflexes physiologiques n'ont-ils pas encore un côté psychique, mais *spinal* et non cérébral? N'y a-t-il qu'un pur mécanisme insensible fonctionnant comme celui d'un automate quand, par exemple, le rat privé de ses hémisphères cérébraux se met à fuir en entendant ou paraissant entendre la menace du chat; quand le pigeon, dans les mêmes

circonstances, écarte la tête devant la menace du poing ou suit du regard la lumière qu'on lui présente (1)?

Pflüger fut si vivement frappé de l'adaptation des réflexes chez les animaux qu'il en conclut que leur moelle épinière, comme le cerveau, est capable de sentir et possède « des facultés sensorielles ». Des phénomènes réflexes de la moelle et du bulbe rachidien se produisent aussi chez l'homme indépendamment du cerveau : les plus familiers sont la toux, l'éternuement, le vomissement. On a vu, dit Vulpian, des fœtus sans cerveau qui criaient et qui suçaient le doigt qu'on leur mettait entre les lèvres. Chaque segment de la moelle paraît se comporter comme un petit cerveau. Si la moelle se trouve divisée au-dessous de l'origine des nerfs respiratoires, toute sensibilité consciente et toute motilité volontaire semblent abolies dans les parties du corps qui sont au-dessous de la section; mais, quand alors on chatouille la plante des pieds avec une plume, la jambe se relève sans que le patient s'en aperçoive, « à moins, dit Maudsley, qu'il ne voie le mouvement. » Hunter cite le cas d'un homme qui avait la moitié inférieure du corps paralysée, et dont les jambes exécutaient des mouvements violents toutes les fois qu'on lui chatouillait les pieds; quand on lui demandait s'il sentait l'irritation, il répondait : « Non, monsieur, mais vous voyez que mes jambes la *sentent.* » — Là est précisément la question. C'est cette conclusion qui est encore aujourd'hui l'objet d'intéressantes controverses. Et il n'y a ici que deux hypothèses vraiment rationnelles. Ou bien il existe jusque dans les plus simples réflexes, comme le croient Pflüger et Lewes, un

(1) Rappelons d'autres faits classiques de ce genre. On sait que Kuss, ayant amputé la tête d'un lapin avec des ciseaux mal effilés qui hachèrent les parties molles de façon à prévenir l'hémorragie, vit l'animal, réduit à sa moelle épinière, s'élancer de la table et parcourir toute la salle avec un mouvement de locomotion parfaitement régulier. La moelle épinière semble une ligne de centres nerveux associés et néanmoins indépendants en une certaine mesure : chaque vertèbre paraît former comme un animal distinct. On sait encore que Landry et Vulpian ont divisé en plusieurs segments la moelle épinière du cochon de lait en laissant intact le reste du corps; la communication avec le cerveau étant interrompue, la tête de l'animal ne sentait plus ce qui se passait dans les segments séparés; ces segments n'en continuaient pas moins de vivre et d'avoir leur excitabilité propre, leurs actions réflexes : quand on les irritait, ils réagissaient par des contractions musculaires, et cette excitabilité réflexe a pu durer de trois mois à un an. Qui ne connaît encore l'expérience célèbre de Pflüger? Ce dernier toucha avec de l'acide acétique la cuisse d'une grenouille décapitée, la grenouille essuya l'acide avec la face dorsale du pied correspondant. Pflüger coupa alors ce pied et appliqua de nouveau l'acide au même point; la grenouille essaya de nouveau de l'essuyer avec le même pied, et, n'y réussissant pas, puisque le pied n'existait plus, elle renonça à des efforts infructueux et sembla inquiète, agitée, « comme si elle cherchait un nouveau moyen ». Enfin elle se mit à essuyer l'acide avec le pied du côté opposé.

minimum de sensation, sinon cérébrale, du moins spinale; et conséquemment il y existe, avec de la sensibilité, une appétition rudimentaire. Ou bien, comme le prétendent Maudsley, Wundt, Ferrier et Luys, tous les mouvements accomplis par les centres nerveux inférieurs, une fois séparés des centres supérieurs, sont déterminés d'avance dans l'organisme par sa constitution *mécanique* et résultent simplement des propriétés mécaniques du système nerveux.

Dans les deux hypothèses, remarquons-le d'abord, « l'inconscient » en soi de Hartmann, qui ne serait plus du pur mécanisme, mais une existence à la fois mentale et inconsciente, est une entité parfaitement inutile; il est illogique d'imaginer un « esprit inconscient » qui règle sans le savoir les mouvements de l'animal aujourd'hui adaptés à un but : c'est là une hypothèse de métaphysique fantaisiste. Maintenant, des deux hypothèses vraiment scientifiques, quelle est la plus probable? Il nous semble que les deux peuvent être vraies à la fois, chacune dans son domaine : les réflexes ont une explication en partie mécanique, en partie psychique. Sans doute on peut imaginer un mécanisme devenu assez parfait pour que la grenouille ou l'homme décapités continuent d'étendre la patte ou le bras sous une excitation : l'hypothèse mécaniste de Descartes est ici soutenable. Mais, d'autre part, en poussant à l'extrême cette hypothèse, on aboutirait à l'automatisme des bêtes; or, chez les bêtes, il y a évidemment sensation. Enfin nous avons reconnu que le mécanisme réflexe est postérieur à l'appétit. Il n'est donc pas prouvé que, dans les tronçons séparés d'un myriapode, qui continuent à marcher et à se défendre, il n'y ait pas encore quelque sensation. Il n'est pas prouvé qu'il n'y ait point de même des sensations confuses dans la moelle épinière d'un vertébré quand cette moelle réagit, surtout si l'on considère l'animal total comme un composé de *vivants* et une société d'organismes. Aussi Ferrier, après avoir dit que des mouvements réflexes parfaitement adaptés « peuvent être produits sans conscience par la moelle épinière », ajoute cet aveu : « Il n'y a pas, dans la physiologie des centres nerveux, un problème plus difficile que celui qui consiste à distinguer les phénomènes purement réflexes des phénomènes de *conscience*, d'intelligence, de sensation(1). »

Pour montrer que le sentiment et l'appétition sont répan-

(1) *Les Fonctions du cerveau*, traduction de M. de Varigny, p. 29.

dus dans tout l'organisme et que le mécanisme réflexe a lui-même un fond *psychologique*, on peut tirer argument des doctrines de l'évolution et de la sélection universelle. L'anatomie comparée, avec Geoffroy Saint-Hilaire, voit dans le crâne une vertèbre plus développée, partie antérieure de la colonne vertébrale, et le cerveau n'est de même que la partie antérieure de la moelle épinière : le crâne et le cerveau sont de simples produits d'une « différenciation » et d'une « intégration » progressives. De même, la substance grise du cerveau et celle de la moelle offrent à l'anatomie et à la physiologie des éléments histologiques semblables; comment donc le biologiste ou le psychologue pourrait-il leur attribuer des propriétés absolument différentes? Si on n'a pas le droit d'induire ici l'existence d'une forme de conscience ou de sentiment *semblable* à la nôtre, on a le droit d'induire une sensibilité, une *mentalité* plus ou moins différente de la nôtre. Sans cela, il faudrait prétendre que le ver de terre ne sent pas parce qu'il n'a pas de cerveau et parce que la sensibilité nous est connue seulement, à nous, comme liée à l'ébranlement cérébral. Aucune analogie, aucune induction ne serait possible si on admettait que l'absence d'identité complète supprime tout raisonnement du semblable au semblable; il faut seulement tenir compte à la fois des ressemblances et des différences. Jules Luys dit lui-même : « J'ai été amené à considérer d'une façon générale le fonctionnement *dynamique* du cerveau comme n'étant qu'une *amplification* plus ou moins considérable du mode de fonctionnement des différentes régions de l'axe spinal. » Qu'est-ce que le fonctionnement « dynamique » du cerveau, sinon la sensation et l'appétition motrice? La sensation et l'appétit ne doivent donc être que « l'amplification » de ce qui se passe déjà dans la moelle. Les fonctions du cerveau se ramènent, selon Luys comme selon Vulpian, à des actions réflexes très compliquées; or les actions réflexes du cerveau ont un côté mental, la sensation; donc il est possible et probable que les actions réflexes de la moelle aient aussi un côté mental, *mutatis mutandis*, aussi rudimentaire qu'on voudra. « Le moral, disait Cabanis, est du physique retourné; » mais le physique, à son tour, et surtout le physiologique est du moral retourné, car on peut concevoir tout aussi bien que l'appétition soit le véritable « endroit des choses », que les mouvements soient de simples effets ou des rapports d'appétitions.

Le cerveau est l'organe principal et dominateur de

toute la vie mentale, il a les fonctions les plus nobles, mais il n'exclut pas la part des autres ganglions à la sensibilité générale. Les sensations qui viennent des sens et des viscères, le cerveau les additionne, les combine, les modifie et, par un mode de transformation profondément mystérieux, les élabore en idées. Il est, dit Lewes, le *généralissime* qui contrôle, dirige et inspire les actions de tous les officiers subordonnés; mais supposer que ces subordonnés n'aient pas aussi leurs fonctions indépendantes, c'est une erreur. « Généraux, colonels, capitaines, sergents, caporaux, simples soldats, tous sont des individus comme le généralissime, avec un pouvoir inférieur et des fonctions différentes, selon leurs positions respectives. Mais, si le commandant en chef est tué, l'armée a encore ses généraux; si les généraux sont tués, les régiments ont encore leurs colonels. Bien plus, par un effort énergique, un caporal peut faire tenir ferme à sa compagnie. C'est là la situation de l'animal à qui on a enlevé son cerveau; chaque partie séparée de l'organisme a encore son général, son colonel ou son simple caporal. » Malgré cette juste comparaison du corps vivant avec une armée, Lewes n'a pas expressément enseigné la doctrine des *sociétés d'organismes* formant un agrégat de cellules vivantes, qui, quand elles sont des cellules nerveuses, deviennent capables de sensations plus vives. Il n'y a point, dans le système nerveux, un seul et unique centre de sensibilité et d'appétit, mais un très grand nombre de centres appétitifs et quasi-sensitifs, qui communiquent entre eux à l'état normal et se transmettent l'irritation (1). Cette hypothèse a l'avantage d'accorder aux deux autres tout ce qu'elles renferment de positif, sans faire les mêmes exclusions. A ceux qui voient dans le cerveau, avec Luys et Maudsley, un fonctionnement mécanique d'actions réflexes, on peut donc dire : — Oui, tout se fait dans le cerveau selon des lois mécaniques, sans exception; mais, d'autre part, les lois mécaniques sont les mêmes que les lois mentales de l'appétition, et l'appétition est le *dedans* du mécanisme : c'est parce qu'il y a dans les éléments cérébraux aise ou malaise rudimentaire qu'il y a plaisir ou douleur dans la conscience totale du cerveau; et c'est aussi parce qu'il y a de vagues sensations ou appétitions dans les éléments médullaires que ces éléments réagissent sous les excitations.

(1) Sur les sociétés d'organismes, outre les travaux de Schaeffle et Lilienfeld, voir Espinas, *les Sociétés animales*, et Perrier, *les Colonies animales*.

Ce qui cause une légitime répugnance aux esprits scientifiques, tels que Maudsley, dans l'hypothèse qui répand la sensibilité et l'appétit tout le long de la moelle, c'est que plusieurs partisans de cette dernière hypothèse ont voulu voir dans la réaction des centres inférieurs une *pensée* adaptant des moyens à des fins, une *volonté* poursuivant un but ; ce qui les a obligés en même temps de supposer que cette volonté est « inconsciente ». Mais il n'est nullement nécessaire de placer dans la moelle une « conscience médullaire » analogue à la conscience cérébrale, qui aurait l'*idée* d'un obstacle à écarter et la *volonté* de l'écarter ; on n'y doit placer qu'une sensibilité diffuse et un appétit aveugle. Toute l'argumentation de Maudsley en faveur du pur mécanisme est viciée par la confusion de cette sensibilité avec la finalité intellectuelle. Ainsi, il croit réfuter Pflüger en disant : « Le fait qu'un mouvement atteint ce qu'on nomme un but n'implique pas nécessairement que ce fait soit volontaire, prémédité ou conscient (1). » Sans doute, mais ce n'est point là la vraie question. Il ne s'agit pas de savoir s'il y a dans la moelle *raisonnement*, *préméditation*, *réflexion* consciente; il s'agit de savoir simplement s'il y a dans les centres nerveux de la moelle des appétitions et sensations plus ou moins vagues, ou, si l'on veut, des subsensations. Dans cette hypothèse, sous l'influence d'une irritation *sentie* comme *gênante*, ces centres réagiraient aveuglément, mais cependant de manière à donner le branle au mécanisme habituel et héréditaire des organes, qui aboutit, par exemple, à tel mouvement du pied ou de la main. « Le fait de *sentir*, dit Maudsley, implique-t-il ce que nous entendons par ces paroles : *Moi* je sens, *moi* j'ai conscience? Il est impossible alors que le polype ou la moelle sans cerveau *sentent*. » — Nous répondrons que *sentir* n'implique nullement : « *Moi* je sens, » que la conscience immédiate d'une douleur n'implique pas la conscience réfléchie, que des cellules peuvent être *émues* d'une manière pénible sans que l'individu, comme individu, le sente. C'est probablement ce qui a lieu dans l'expérience de Goltz. Si on place dans le creux de la main étendue une grenouille privée de ses hémisphères cérébraux, elle s'y accroupit tranquillement; si alors, comme fit Goltz, on retourne la main doucement, la grenouille remue une patte, puis l'autre, de façon à ne pas tomber et à monter peu à peu sur le bord de la main qui

(1) *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 129.

s'élève ; si on continue de tourner la main, la grenouille finit par se trouver sur le dos de cette main et y reste immobile jusqu'au moment où, par un mouvement inverse, on la force à revenir sur la paume. Les sensations musculaires et le sentiment de la pesanteur, excités dans la moelle de la grenouille, produisent les mouvements adaptés ; le *stimulus sensoriel* met en jeu dans la moelle le même mécanisme auquel aurait eu recours la stimulation *intellectuelle* et *volontaire*. Cette dernière stimulation, d'ailleurs, chez l'être normal, ne pourrait pas agir sans l'action des centres inférieurs : elle se borne à susciter ou à diriger cette action. Les centres inférieurs, au contraire, peuvent agir et réagir sans les centres de l'intelligence et de la volonté, pourvu qu'il y ait une excitation sensorielle ; c'est ce qui a lieu chez la grenouille sans cerveau, et nous croyons que cette excitation sensorielle enveloppe une émotion plus ou moins agréable ou pénible, qui a aussi son siège dans la moelle. Si cette même grenouille privée de ses hémisphères est caressée légèrement, entre les épaules ou au flanc, elle coasse avec une régularité machinale, *une fois* à chaque attouchement. L'animal à l'état normal ne coasse pas, ou il coasse plusieurs fois. C'est que ses hémisphères, selon la remarque de Maudsley, lui permettent alors d'arrêter ou de renforcer à son gré l'action réflexe. Les grenouilles mêmes qui ne veulent pas coasser lorsqu'elles ont le cerveau intact le font facilement et régulièrement après l'ablation des hémisphères. De même, après cette ablation, elles s'abstiennent toutes de coasser si l'irritation, au lieu d'être agréable, est douloureuse ; elles font alors des gestes de défense, ou parfois poussent un cri de douleur. Il est probable qu'il y a alors, parallèlement au jeu du mécanisme, une émotion de malaise psychique plus ou moins vague. A en croire Maudsley, au contraire, et aussi Spencer, ces actions seraient « aussi complètement physiques que les mouvements successifs du piston et des roues d'une machine à vapeur. » De même, ajoute Maudsley, il n'est pas plus étonnant de voir les jeunes canards nager immédiatement dans l'eau, par un mécanisme réflexe, et les poulets se noyer, « que de voir le bois flotter et le fer s'enfoncer (1) ». Parler ainsi, c'est n'apercevoir qu'un côté du phénomène. Assurément il y a dans les actions réflexes un mécanisme, et même, si on ne considère

(1) *Physiologie de l'esprit*, tr. fr., p. 189.

que les actions et réactions *extérieures* entre les cellules, tout y est mécanique ; mais, en même temps, il doit y avoir *dans* les cellules mêmes un « côté sensoriel ». Et ce côté sensoriel n'est pas uniquement la simple excitation mécanique ; il est cette excitation, *plus* un certain état psychique des centres nerveux secondaires, analogue de loin à l'état que nous appelons sensation, émotion de plaisir ou de déplaisir, appétition : c'est le réflexe appétitif. Quand le cerveau est intact, les sensations se communiquent aux hémisphères, s'y condensent, s'y centralisent ; le cerveau enlevé, les sensations restent dispersées dans les centres nerveux secondaires. Sans doute la preuve directe est impossible ; l'est-elle moins quand il s'agit de prouver à un Descartes ou à un Malebranche qu'un chien frappé qui se plaint *sent* le coup de pied? De nous à l'animal nous raisonnons par analogie ; la même analogie est encore valable, quoique affaiblie, de l'animal ayant ses hémisphères à l'animal privé de ses hémisphères, ou, si l'on veut, des centres nerveux cérébraux aux centres nerveux spinaux, qui, dans cette société de cellules qu'on nomme organisme, ne sont que des *vivants* d'ordre inférieur, soudés et subordonnés à des vivants d'ordre supérieur. Encore une fois, si les centres de la moelle étaient absolument mécaniques, sans aucun élément psychique, cet élément manquerait aussi dans le cerveau, puisque le cerveau n'est que le prolongement de la moelle et l'amplification de ses propriétés. Il est donc faux d'assimiler les mouvements réflexes *sensoriels* aux mouvements d'un piston ou d'un morceau de liège, qui, évidemment, sont étrangers à toute « stimulation *psychique* ». Selon nous, les centres nerveux réagissent les uns sur les autres d'une manière à la fois mécanique et mentale, comme des gens qui, dans une foule pressée, se poussent et se donnent des coups de coude, et qui se trouvent tous à la fin portés vers une certaine direction, alors même qu'ils ne l'auraient ni *connue* ni *voulue*. Chacun en particulier n'a cherché qu'à éviter le malaise d'une pression extrême, et il se trouve pourtant que tous réalisent une sorte de manœuvre plus ou moins compliquée. De même, dans l'animal récemment décapité, des sensations sourdes se produisent comme d'habitude le long des cellules de la moelle ; comme d'habitude, elles entraînent à leur suite des mouvements, et alors commence la pure mécanique : comme d'habitude, en effet, ces mouvements convergent vers le même point et produisent cette même contraction de la patte ou du

bras que l'animal aurait produite s'il avait *connu* un danger et voulu s'y soustraire. Il n'a rien connu, pourtant, ni expressément voulu; ses éléments ont vibré sous le coup de sensations plus ou moins aveugles, et la finalité apparente du dernier résultat n'est que l'effet dernier de l'harmonie organique réalisée dans l'espèce par la sélection naturelle. Ainsi s'expliquerait l'expérience du docteur Robin : l'habitude des mouvements de défense, descendue dans la moelle du supplicié, se réveillerait comme les actions réflexes naturelles, probablement sous la stimulation d'une vague douleur répandue dans les cellules encore vivantes et vibrantes.

On voit que la vie, l'appétit, la sensibilité, la conscience n'est pas cette chose une et indivisible qu'avait imaginée le spiritualisme traditionnel; elle est susceptible non seulement de directions multiples, mais de diffusion, de concentration, de transmission et de déplacement : les phénomènes qui se produisent chez les animaux inférieurs coupés en diverses parties en sont la preuve. Le *mental*, dans l'organisme, ne se perd pas plus que le *physique;* il y a une succession mutuelle des divers états mentaux comme il y a une succession des divers modes de mouvement appelés *affinité, chaleur, lumière*, *électricité*, etc.; l'*appétition* se retrouve sous toute *motion* des êtres vivants, et le mouvement de leurs cellules le plus mécanique en apparence renferme un appétit infinitésimal, par rapport auquel nos appétits conscients d'eux-mêmes, distinctement douloureux ou agréables, sont ce que la masse du soleil incandescent est par rapport à un de ces atomes dispersés qui peuplent l'espace.

Si nous voulons étendre plus loin encore l'induction, nous dirons : — Ce ne sont pas les seuls mouvements des êtres animés, réflexes ou autres, qui supposent, comme ressort intérieur, au moins un rudiment d'émotion infinitésimale; mais tous les mouvements, jusque dans le règne inorganique, sont probablement soumis à la même loi. Les mouvements, en effet, suivent toujours ce qu'on appelle « la ligne de la moindre résistance »; le philosophe, pour interpréter ce fait, ne peut que raisonner par analogie avec ce qui se passe en nous-mêmes; or, la ligne de la moindre résistance, en nous, c'est la ligne de la moindre peine; en dehors de nous, le philosophe ne peut donc se représenter la force intime qui produit le mouvement que comme une activité tendant à se déployer avec le moins de peine possible. Cette activité

est précisément le processus appétitif ou la volonté primordiale, c'est-à-dire le désir non raisonné et inintelligent, quoique accompagné d'une émotion plus ou moins sourde. Dès qu'on rejette l'antique hypothèse de créations vraiment spéciales et successives, qui auraient introduit miraculeusement dans le monde d'abord une matière tout insensible, puis des êtres sentants avec des organes spéciaux et des instincts spéciaux, on est bien obligé d'admettre que, dans les moindres particules de la matière prétendue inerte, il y a encore l'embryon de la vie, le germe de la sensibilité et de l'instinct, une *émotion* élémentaire qui est la vraie raison de l'*impulsion motrice.* Aussi, contrairement aux savants qui, par une tendance toute matérialiste, veulent ramener l'ordre mental à un mécanisme d'automate et à une complication de réflexes, nous allons montrer, en passant de la psychologie à la cosmologie, qu'il faut rétablir l'élément d'ordre mental parmi les principes mêmes de l'évolution universelle et de l'universel mécanisme. On reviendra un jour à la pensée qu'Aristote avait exprimée en une de ses formules brèves et profondes : « Tout mouvement est une sorte d'appétit. » De même que la production ou la circulation du mouvement dans l'univers est inintelligible sans une activité universelle, cette activité même est pour nous inintelligible sans une sensibilité universelle. Il n'y a donc « rien de mort dans la nature », comme le disait encore l'Aristote du dix-septième siècle, Leibniz. Tout se fait par voie mécanique, mais tout se fait en même temps, si on peut parler ainsi, par voie sensitive et appétitive. Il n'y a point, d'un côté, un esprit sentant, de l'autre, une matière absolument insensible qui cependant pourrait être sentie. Non; si ma main sent l'instrument de musique qu'elle touche et presse pour en tirer toute sorte de sons, c'est que cet instrument même, cet organe fabriqué par l'art humain aurait pu, dans de certaines conditions naturelles et à travers des transformations moins superficielles, devenir ma main.

LIVRE QUATRIÈME

MONISME DES IDÉES-FORCES. LES ÉTATS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION

LIVRE QUATRIÈME

MONISME DES IDÉES-FORCES. LES ÉTATS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION

CHAPITRE PREMIER

HYPOTHÈSE DUALISTE DES DEUX ASPECTS, PHYSIQUE ET MENTAL

I. — Dans l'hypothèse des deux aspects, le *lien des faits mentaux entre eux* est supprimé. — Confusion du lien chronologique avec le lien logique et le lien psychique.

II. — Le *lien des faits mentaux avec les faits physiques* est inexpliqué et indéterminé. — Changement d'*état* de Bain. Hétérogénéité des termes.

III. — L'*origine* des faits mentaux demeure incompréhensible. — Le *développement* de ces faits *inutiles* est également incompréhensible. — Leur *disparition par l'habitude* est incompréhensible. — Le *lien de tous les faits entre eux* est un déterminisme de correspondance mutuelle; or, dans le vrai déterminisme, il n'y a point d'épiphénomène; tout a de l'action; le psychique doit donc aussi être compté parmi les facteurs de l'évolution universelle.

I

Lien des faits mentaux entre eux dans l'hypothèse du double aspect.

Beaucoup de savants et de philosophes font du mental et du physique deux royaumes différents : c'est le *dualisme;* mais ils ne se contentent pas toujours de placer les deux séries, mentale et physique, à côté l'une de l'autre : ils accordent

une complète indépendance au physique, et le mental, au contraire, se trouve en complète dépendance. Toutefois, les partisans du double aspect ne conçoivent pas cette dépendance du mental par rapport au physique en termes de *cause* et d'*effet*, comme dans le matérialisme; car ils reconnaissent que le physique ne peut *causer* le mental, pas plus que le mental, selon eux, ne peut causer le physique. Il y a donc, au lieu de causation, une harmonie préétablie, mais avec cette circonstance importante que c'est la matière qui est l'essentiel et donne la basse fondamentale de l'harmonie, tandis que le mental est l'accidentel et l'accompagnement. Les faits matériels sont des *phénomènes premiers;* les faits mentaux sont de simples *épiphénomènes*. On a ainsi ce qu'on pourrait appeler un dualisme à tendance matérialiste, où on n'ose pas dire que le mental *soit* le physique, ni même soit *causé* par le physique, mais où on soutient que le mental est un « aspect collatéral » du physique, et que, par lui-même, il ne cause rien et est sans force. Le mental est un je ne sais quoi qu'on déclare purement dépendant et qui pourtant n'offre aucun lien de dépendance comme corollaire par rapport à quelque facteur général et primordial.

Le premier caractère de cette hypothèse, c'est de supprimer le lien propre des états mentaux entre eux. En effet, selon cette théorie des idées sans force, dont nous avons déjà montré plus haut diverses conséquences, un état de l'esprit n'est jamais produit par un autre ni même vraiment lié à un autre; tous les états de l'esprit ne sont liés qu'à des états du corps. Erreur de supposer que nos idées, par exemple, s'éveillent jamais l'une l'autre en vertu d'une convenance interne, d'une nécessité rationnelle ou même *émotionnelle;* erreur de croire que l'espoir déçu soit parmi les réels facteurs de la tristesse et l'explique, que les *prémisses* d'un raisonnement rendent vraiment raison de la *conclusion*. Les idées et sentiments sont simplement *juxtaposés* dans cet ordre, sans aucune cohésion mutuelle et propre, parce que les processus nerveux auxquels ils correspondent respectivement se sont provoqués l'un l'autre dans ce même ordre, déterminé par des forces toutes mécaniques. Suivant cette théorie, les uniformités de liaison entre les états de l'esprit seraient donc de simples uniformités dérivées, résultant des lois de succession entre les états du corps, qui seuls les *déterminent*. Il n'y aurait pas de lois mentales primi-

tives; il n'y aurait même véritablement aucune loi de l'esprit. La seule vraie connaissance des lois prétendues psychologiques reviendrait à la physiologie (1).

Cette première conséquence de la théorie est, selon nous, une pure hypothèse dépourvue de toute preuve, contraire même à l'observation de la conscience. De quel droit bannit-on la *loi* de ce domaine intellectuel où précisément elle est *conçue?* Si le lien *logique* entre une conclusion et ses prémisses dans un raisonnement n'est pas un véritable lien, une véritable *loi*, il n'y aura nulle part de loi, car, en définitive, toute loi est de la logique appliquée (2). De même, pourquoi bannir *a priori* toute condition de changement, toute causalité et toute force du domaine où nous saisissons la seule apparence saisissable de l'action causale et de la force, c'est-à-dire du domaine mental? Au dehors, rien que des phénomènes qui se suivent plus ou moins régulièrement; c'est seulement en nous que nous sentons le *pâtir* et l'*agir*, la force subie et la force exercée. Il est donc étrange et que tout ait des lois propres excepté ce qui pense la loi même, et que tout agisse pour sa part excepté le seul être qui se sente agir, sente l'action des autres êtres et conçoive l'idée d'action.

Cette hypothèse a son origine dans une confusion que nous avons déjà signalée (3) : on ne distingue pas les lois en quelque sorte chronologiques qui relient les faits mentaux d'avec les lois logiques et psychologiques. Certes, quand une pensée semble en réveiller une autre par association de contiguïté dans le *temps* ou dans l'*espace*, ce n'est point, en réalité, une pensée qui se lie à une pensée; l'association n'existe pas alors entre les deux pensées, mais entre les deux états du cerveau ou des nerfs qui conditionnent ces pensées; l'un de ces états rappelle l'autre, chacun d'eux étant *accompagné*, à l'instant de sa production, d'un état de conscience particulier qui n'est qu'une sensation affaiblie. Mais est-il certain que toutes les lois mentales soient réductibles à des associations par *contiguïté*, conséquemment mécaniques? Si l'*association* par *similarité* se réduit, en tant qu'association, à une consécution par *contiguïté*, il n'en est pas moins vrai que la *similarité* même est un rapport tout intellectuel; supprimez la pensée, il y aura encore des objets qui resteront chacun comme il est,

(1) Voir Mill, *Logique*, II, p. 435.
(2) Voir, plus haut, page 23.
(3) *Ibid.*

mais, tant qu'il n'y aura pas de pensée pour les comparer, il n'y aura pas vraiment de *ressemblance*, comme telle : les termes existeront sans que le rapport en soit dégagé. La ressemblance est un phénomène *mental,* parce qu'elle n'existe que *dans* et *pour* la conscience; elle n'existe *réellement,* comme ressemblance, qu'en étant *aperçue*. Auparavant, elle n'était que virtuelle; il *existait* des choses, avec tels et tels caractères, mais l'*identité* de ces caractères suppose une comparaison. L'identité et la non-identité sont donc des rapports intellectuels, logiques et psychiques : quand je raisonne, le mécanisme cérébral fait apparaître successivement, par voie de contiguïté, les divers termes et les diverses propositions avec les mots qui les expriment; mais la conscience de la convenance logique, de l'identité partielle ou totale entre les divers termes, est la conscience du vrai lien intime de ces termes, dont la contiguïté dans le temps ou l'espace n'est que le lien extérieur. Cela est si vrai que ce qui seul satisfait la pensée, c'est la réduction de toute *loi* à quelque rapport d'*identité* ou de non-identité, de ressemblance ou de différence : la loi logique et la loi mathématique, voilà les seules vraies lois, dont les autres ne sont que la préparation, les seules *raisons* satisfaisantes pour un être capable de *raisonner*. On peut imaginer un automate qui serait une parfaite machine à calculer et à raisonner, sans aucune conscience ; mais il n'y aurait alors vraiment *calcul* et *raisonnement* que pour un témoin capable de conscience. Aucune juxtaposition régulière de termes ou de nombres ne constituerait un raisonnement logique ou mathématique sans une pensée qui relie d'un lien intellectuel les termes fournis l'un après l'autre par le mécanisme.

II

Lien des faits mentaux et des faits physiques dans l'hypothèse du double aspect.

Le lien des faits mentaux non plus entre eux, mais avec les faits physiques, ne demeure pas moins indéterminable et inexplicable dans la théorie des deux aspects. Que signifie d'abord ce terme d'*aspect?* Il n'est, comme le terme de *reflet*, qu'une simple métaphore susceptible des sens les plus divers. Bain nous dit qu'il emploie ce terme pour exprimer l'*union* du physique et du mental sans *localiser* ce qui n'a pas d'extension. « Si, dit-il, j'avais deux choses étendues à joindre, je pourrais aisément exprimer leur jonction en termes de situation locale : l'une *à côté* de l'autre, l'une *sur* l'autre, l'une *dans* l'autre, etc. Mais, quand l'une des choses est sans étendue, l'union doit être exprimée en termes plus réservés. Je décris la transition de l'aspect objectif au subjectif comme quelque chose d'analogue à ce qui a lieu quand nous passons de l'acte de regarder le firmament au sentiment du froid ; c'est un changement d'*état*, pour emprunter une expression à certaine école de théologiens qui parle des cieux de la même manière (1). »

Voilà, il faut en convenir, une explication assez mystique : le théologien bouddhiste ou chrétien, quand il passe du temporel à l'intemporel, se retourne pour ainsi dire tout entier, change son *état* mental, voit l'existence sous un *aspect* tout nouveau, « sous l'aspect de l'éternité ». Est-ce bien ainsi que nous passons du physique au mental, comme nous passerions du phénomène connaissable à l'inconnaissable noumène? — Ce qui est ici directement connaissable, c'est précisément le mental, qu'on nomme un *aspect ;* pour connaître le matériel, nous sommes obligés ou de nous mettre de côté tout entiers par la pensée (et alors que sera le résidu?), ou de prêter au dehors quelque chose de ce que nous trouvons dans le prétendu « aspect » intérieur.

Bain, sentant le vague de cette théorie, s'est efforcé de trouver une formule plus scientifique. Chez l'animal et chez

(1) *Mind*, t. VIII, p. 402 et suiv.

l'homme, les actions mutuelles du physique et du mental sont, dit-il, des « séquences » où le mental et le physique sont toujours « accouplés *à la fois* dans l'antécédent et dans le conséquent », de manière à former un développement de deux séries parallèles. On dit que la frayeur, par exemple, déprime et dérange les fonctions du corps; mais le fait antécédent n'est pas, en quelque sorte, un morceau de conscience pure et sans corps, une frayeur toute psychique : c'est un état de conscience incorporé dans une série de modifications nerveuses. « Il y a donc une causation à double aspect : du mental-physique donnant naissance à du mental-physique. »

Objecte-t-on à Bain qu'un *trait d'union* (mental-physique) n'est pas une explication, il répond : — Sans doute, mais c'est la formule exacte de ce fait que, dans les cas où on suppose des états mentaux causant des états physiques, l'antécédent complet et véritable est le mental uni au physique, non le mental seul. — Aussi Bain finit-il par appeler cette union une « cause double et conjointe, une union de deux facteurs ».

Il eût été naturel d'en conclure que, si le mental ne produit pas à lui seul tout le résultat, le physique seul n'y suffirait pas davantage. Au lieu de cette conclusion logique, Bain arrive à une conséquence qui contredit son principe. Selon lui, — et aussi selon Spencer, — « l'efficacité du mental » est due entièrement aux modifications nerveuses et non à quelque pouvoir que le mental posséderait. — « On me pressera de dire quelle voie je prendrais dans une théorie de l'évolution, quand j'aurais atteint le degré de l'échelle où des êtres conscients apparaissent; suivrais-je alors seulement la chaîne de la causation physique, ou introduirais-je le sentiment comme un facteur coopérant, comme quelque chose de plus qu'un *accompagnement* ou une *expression additionnelle* du physique? Voici ma réponse : je m'en tiendrais au physique et ne dirais rien du mental dans la ligne de la causation. » — Mais alors, demanderons-nous, que devient la « cause double et conjointe », « l'union de deux facteurs » que vous posiez tout à l'heure, si vous éliminez entièrement le facteur subjectif comme ne causant rien. — « Je ne vois pas, dit Bain, comment nous pourrions faire du subjectif un *agent*, en nous en tenant aux strictes limites de notre expérience. Dans nos livres de psychologie, nous pouvons bien laisser une place à la cause et à l'effet parmi les éléments subjectifs, dire par exemple que les sensations donnent lieu aux idées, aux émo-

tions, aux volitions, et celles-ci à d'autres idées, émotions, volitions; mais nous savons bien que ce n'est pas là un courant de *pures subjectivités;* ces faits ont leurs rapports physiques. » — Sans doute, mais il faut simplement conclure de là que le *mental*, dans notre expérience stricte, ne se montre jamais agissant *seul*, sans support matériel; vous, au contraire, vous concluez qu'il n'agit *en aucune façon*, qu'il n'a aucune part à l'effet total, qu'il n'est point un des facteurs, mais une *expression additionnelle du physique*. Une pareille conclusion déborde vos prémisses et, de plus, elle contredit expressément la *causation double* que vous aviez d'abord posée : au lieu du mental-physique produisant le mental-physique, vous dites maintenant que c'est le physique seul qui produit le mental-physique. Il faudrait pourtant choisir.

« Dans l'évolution des êtres conscients, continue Bain, nous devons placer le physique sur l'avant et non sur l'arrière; nous pouvons *constater l'apparition* de l'aspect subjectif avec le développement de la structure physique, mais nous ne pouvons pas même dire que le côté subjectif *réagisse* sur l'autre côté et avance son propre développement. Nous assumons simplement que, si par quelque moyen nous pouvions réaliser un certain arrangement de nerfs et d'autres organes, une manifestation subjective s'ensuivrait, comme quelque chose qui se produit le long du chemin; qu'avec des arrangements plus avancés et plus compliqués, il y aurait une subjectivité plus avancée. » — Ainsi, encore une fois, loin d'avoir une « cause double et conjointe », nous n'avons qu'une seule cause, l'automatisme physique, qui va droit son chemin; seulement « le long du chemin », un accident imprévu, un accompagnement extraordinaire se produit : l'automate, tout d'un coup, se met à sentir, à penser et à vouloir.

Spencer, dans sa biologie, soutient une thèse analogue. Selon lui, un homme ne mange pas parce qu'il a faim, ne boit pas parce qu'il a soif. Il ne se marie pas et ne s'entoure pas d'une famille pour son plaisir et son agrément. L'admettre, ce serait introduire des causes subjectives dans la liste générale des facteurs, où ne doivent figurer que des forces physiques; ce serait contredire la théorie de la conservation de l'énergie. L'homme fait tout ce qu'il fait en vertu des seules relations qui produisent en lui ses divers états physiques, en vertu de la seule structure de son mécanisme nerveux. La crainte de la peine *comme telle*, l'espoir du plaisir *comme tel*, doivent être exclus des causes des actions

humaines. Quelle que soit l'intensité des plaisirs et peines dont nous avons l'expérience, quels que soient les désirs, les tristesses, les joies renfermées dans les innombrables variétés du subjectif, tout cela ne produit aucune interférence avec le cours exactement mécanique des choses dans les automates appelés animaux ou plantes. Le subjectif, comme cause efficace, n'a point de place dans la chaîne des événements cosmiques, dans la série de la « causation ». Il n'est toujours qu'un aspect qui vient s'ajouter à la causation mécanique.

Cette hypothèse de Spencer et de Bain a pour but de maintenir l'unité et l'homogénéité dans les explications scientifiques, sans intrusion ni irruption possible du mental. Mais autre chose est la science, autre chose la philosophie. On n'obtient l'homogénéité du côté physique qu'en laissant l'autre aspect absolument hétérogène avec le premier et, qui plus est, avec lui-même, puisqu'il n'y a plus de loi vraiment propre pour communiquer une unité intrinsèque aux termes de la série mentale. Cette division de la réalité en deux portions incommensurables est aussi peu satisfaisante pour la pensée philosophique que « l'obligation de calculer avec des termes hétérogènes ». De plus, comme l'absolue dépendance du mental par rapport au physique ne peut s'exprimer en termes de *cause* et d'*effet*, elle demeure inexprimable autrement que par les métaphores déjà indiquées, lesquelles sont des mots et non des explications : reflet, réverbération, accompagnement, expression additionnelle, accessoire, etc.

Le lien des faits physiques *entre eux* sera-t-il au moins assuré par l'élimination de tout élément psychique? — Non ; ce lien demeure en réalité indéterminé ou tout extérieur. On ne peut plus dire qu'une chose : c'est que les faits se sont *suivis* jusqu'à présent dans tel ou tel ordre, et que nous, machinalement, par habitude, nous attendons pour l'avenir les mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances. Mais alors, pourquoi réserver tout l'honneur de l'activité efficiente aux phénomènes physiques et le retirer aux phénomènes psychiques? Ces derniers ne sont ni plus ni moins inertes que les autres, mais ils sont *liés* comme les autres, liés aux autres, et les autres leur sont liés à leur tour, d'un lien d'ailleurs contingent, d'un lien de fait et d'habitude, qui n'a aucune nécessité logique (1).

(1) Voir James, *loco cit.*

Veut-on cependant, en introduisant de nouveau cette « pensée unifiante », cette raison raisonnante qu'on avait voulu reléguer dans les *intermundia*, rétablir en toutes choses, avec la nécessité logique, un déterminisme de lois universelles, une correspondance nécessaire et nécessairement réciproque de tous les phénomènes? Fort bien; mais, dans le déterminisme universel, il n'y a point de phénomène accessoire, ni surajouté, ni superflu : il n'y a point d'« *épiphénomène* ». Ma pensée doit être aussi nécessaire à l'existence de la terre et du soleil que l'existence de la terre et du soleil à ma pensée. Tout est causant et causé, liant et lié, agissant et agi, déterminant et déterminé : mon ombre même est aussi nécessaire que mon corps et, en définitive, aussi réelle. Le mental en un mot, est aussi essentiel au tout que le physique. On ne peut donc prétendre que le sentiment n'ait aucune part dans le *résultat* final, que l'histoire d'un organisme ou d'une espèce aurait été précisément la même sans la sensibilité et la conscience qu'elle a été de fait avec la sensibilité et la conscience (1).

(1) Voir l'*Introduction*.

III

Origine des faits mentaux dans l'hypothèse du double aspect.

Considérons maintenant le mental en lui-même, et non plus seulement dans son rapport avec le physique ; nous verrons que, dans l'hypothèse du double aspect, l'origine du mental comme son mode d'existence est absolument incompréhensible. Le mental n'est pas un être, ni un effet de la matière, ni une partie de la matière, qu'est-ce alors et d'où vient-il ? — C'est un aspect surajouté, toujours un aspect. Voilà donc une nouvelle *catégorie* à joindre aux catégories d'Aristote et de Kant : celle des aspects. Mais de deux choses l'une : ou l'aspect surajouté n'existe pas partout, mais seulement chez les êtres vivants ou même chez les animaux, et le mental n'est alors la doublure que d'une partie des phénomènes mécaniques ; ou, au contraire, il est un aspect essentiel et universel, toujours parallèle à l'aspect physique, comme le « convexe » est toujours doublé du « concave » : il y a partout des aspects, « *nemine aspiciente.* » Examinons tour à tour ces deux hypothèses. La première explique le cours des événements cosmiques en termes matériels, — atomes, mouvements, forces, répulsions, attractions, etc., — jusqu'à un certain point à partir duquel la langue matérialiste fait défaut ; alors survient le mental (sensations, sentiments, etc.), comme nécessaire pour d'autres explications. Le philosophe se trouve donc obligé de commencer ses explications avec un seul aspect, et de finir avec deux. C'est ce que fait Spencer dans ses *Premiers Principes* et dans sa *Biologie*. La nature, d'abord une, se double et prend deux faces quand l'animal apparaît. Comment ce second aspect a-t-il pu se produire ? Comment au pur inconscient a pu se surajouter un rayon de conscience ? Est-ce d'en haut qu'est descendu ce rayon, qui éclaire la marche des choses sans servir à la modifier ? Et comment la nécessité a-t-elle pu ainsi aboutir à produire du superflu ? La réponse est d'autant plus impossible que Spencer considère la conscience comme d'un tout autre ordre et d'une tout autre sphère que le mouvement ; lui-même avoue que la pensée ne peut et ne pourra jamais se déduire du

mouvement, que nous pourrions connaître tous les mouvements présents, passés et à venir de l'univers, sans en déduire la pensée. S'il en est ainsi, le mental ne pouvait être *impliqué* dans des facteurs qui, par hypothèse, étaient tout mécaniques; et il n'a pu davantage être *effet* de causes par rapport auxquelles il est impossible de montrer sa dépendance. Dès lors, quand vous voyez « apparaître » le sentiment parmi les résultats de l'évolution physique, antérieurement insensible, vous devez comprendre que les limites de vos facteurs primitifs ont été dépassées. Vous êtes obligé de reconnaître parmi vos facteurs précédents plus que vous ne supposiez. Spencer, au nombre de ses données initiales, a placé seulement les « attractions et répulsions moléculaires » ; il décrit toute l'évolution de la biologie avec ces seuls termes matériels, puis, une fois arrivé à l'animal et à l'homme, il trouve quelque chose d'absolument neuf, la sensibilité; il devrait s'écrier alors, selon la remarque de M. Guthrie : — Je suis plus riche que je ne pensais : je croyais ne tenir dans ma main que mouvement et matière, et voici de la pensée (1) !

Pour éviter ce coup de théâtre miraculeux, il faut passer à une seconde hypothèse et supposer un aspect mental sous *tous* les phénomènes physiques, dans le monde inanimé comme dans le monde animé. Le dualisme s'étend ainsi d'un bout à l'autre de la série des êtres. Mais alors on comprend moins que jamais l'*origine* de l'aspect mental. De plus, si le mental accompagne partout le physique, n'est-il pas naturel de croire que les *deux* séries doivent, en leurs principes originels, former *une seule* et même série ?

Admettons cependant, sans aucune explication d'origine, l'existence du mental parallèlement au physique ; il faut maintenant en expliquer le *développement* à mesure que la série physique se développe. Or, ce développement est inexplicable dans la théorie des deux aspects, parce qu'il demeure, en vertu même de l'hypothèse, absolument inutile et inefficace. Par exemple, puisque le plaisir et la douleur sont sans action et sans force réelle, comment se fait-il qu'ils se soient progressivement développés au cours de l'évolution ? D'où vient cette grâce inutile du plaisir que nous fait en certains cas la nature, et d'où naît surtout cet accessoire gênant de la douleur, dont la nature aurait bien dû faire l'éco-

(1) Voir sur ce point Guthrie, *loc. cit.*

nomie? S'il y a dans la nature quelque « adaptation des choses », c'est le monde de la vie qui offre surtout cette adaptation; or, c'est précisément dans ce monde que se produisent ces phénomènes sans utilité et non adaptés : la faim, la soif, le plaisir de manger ou de boire, l'amour, etc. Pourquoi cette succession savante de *reflets* dans la conscience, si les reflets sont absolument inactifs et si la conscience ne sert absolument à rien? Dans le monde physique, les reflets sont eux-mêmes des manifestations d'énergie, des modes de mouvement qui entrent dans la formule totale et y ont un rôle. Qu'est-ce donc qu'un reflet psychique ne produisant nulle part aucun effet d'aucune sorte?

Si l'apparition et le progrès de l'aspect mental sont inintelligibles, sa disparition, par exemple sous l'influence de l'habitude, ne l'est pas moins : vous ne pouvez pas dire, en effet, que le mental soit alors *devenu* inutile, puisqu'il l'a toujours été. Le mental s'en va donc comme une ombre mystérieuse de la même manière qu'il était venu. Quand nous apprenons à jouer du violon, la conscience existe d'abord en plus de l'automatisme physique ; puis la conscience s'élimine et il ne reste plus que l'automatisme, qui, du reste, à lui seul, eût pu apprendre à jouer du violon ; les mouvements du violoniste, en effet, dans cette hypothèse, sont la résultante des mouvements antérieurs indépendamment de toute conscience et de toute sensibilité sous-jacente. Mozart eût aussi bien écrit *Don Juan* s'il n'avait trouvé aucun plaisir à la musique. Leibniz eût aussi bien trouvé le calcul infinitésimal s'il n'avait aperçu par la pensée aucun lien entre les principes et les conséquences ; Pascal eût fait de la géométrie sans la conscience de l'accord entre les conclusions et les prémisses : pour le savant comme pour l'ignorant la conscience est du « luxe ». Le livre bon ou mauvais que je compose, je l'aurais écrit de la même manière quand même je n'aurais compris le sens d'aucun terme ni eu aucune conscience de *philosopher;* vous le liriez de la même manière, et vous donneriez les mêmes marques d'assentiment ou de non-assentiment, alors même que vous ne comprendriez pas un mot et n'auriez aucun plaisir ou déplaisir à la lecture. L'univers, extérieur ou intérieur, est une lanterne magique que le grand Inconnu qui montre le spectacle aurait pu oublier d'éclairer sans que rien fût changé à la procession des personnages.

Nous avons donc, en définitive, un vrai miracle dans la na-

ture : le monde contient des faits qui n'influencent en rien leurs voisins, dont l'existence ou la non-existence, aussi loin que le reste va, n'a nul besoin d'entrer en ligne de compte. Le mental n'a plus qu'une dignité inactive et vaine, l'*otium cum dignitate*. Le domaine de la pensée est alors, a-t-on dit, « la moitié antiscientifique de l'existence universelle », et, comme la science est la pensée même, il s'ensuit que la science comme telle, c'est-à-dire la pensée embrassant le monde, est précisément l'aspect antiscientifique du monde. Il y a une profonde irrationnalité précisément dans cette partie de la nature que nous appelons la raison, puisque celle-ci est une addition superflue à la somme totale de l'existence.

Si la conscience était tellement inutile, elle aurait entièrement disparu par sélection, comme elle disparaît déjà dans les faits d'habitude. Il n'en est pourtant pas ainsi : la conscience monte de plus en plus haut, illumine des hauteurs de plus en plus éloignées de son point de départ, mais elle ne disparaît pas. Elle acquiert au contraire une subtilité, une délicatesse croissante, en même temps qu'une compréhension croissante. Les détails inférieurs sont sans doute abandonnés par elle à l'habitude et à l'action réflexe; mais, là où la conscience se porte, elle manifeste une sensibilité de plus en plus aiguë avec une intelligence de plus en plus étendue. Son apparent recul devant le mécanisme n'est qu'une concentration progressive, et, quand certains savants se figurent pour l'avenir un automatisme embrassant la totalité de l'être humain, ils sont dupes d'une illusion d'optique : ils ne voient pas que l'homme devient à la fois de plus en plus *machine* par le côté inférieur de son être, de plus en plus *conscience* par le côté supérieur.

— Mais, demande Bain, comment avoir une certitude en faveur de l'hypothèse qui déclare ainsi la subjectivité utile, nécessaire même à l'évolution des êtres vivants? Il faudrait, pour cela, pouvoir montrer de palpables *contradictions*. Si B est évidemment impliqué dans A, alors nous ne saurions prétendre que A aurait pu être produit ou aurait pu se développer sans B; mais la subjectivité est de fait *alliée* à l'objectivité « sans aucune implication que nous puissions découvrir ». Dès lors, conclut Bain, nous sommes obligés de dire que les deux sont unis, mais non unis *nécessairement*, car il n'y a là ni *implication* ni *causation*.

Selon nous, au contraire, il y a à la fois implication et causation. En effet, le principe de contradiction nous oblige à ne

pas mettre dans nos conclusions plus que n'impliquent nos prémisses, et, d'autre part, le principe de causalité nous oblige à ne pas admettre des effets sans cause. Or, si nous ne plaçons dans nos *facteurs* initiaux, dans nos principes, que des « unités d'attraction et de répulsion », des changements de lieu opérés par des atomes dont l'un passe simplement à droite et l'autre à gauche, nous aurons beau combiner ces facteurs et ces principes, nous n'en ferons jamais, comme dit Pascal, réussir la plus petite pensée ni le plus petit sentiment. Ne placer parmi les données de la formule génératrice que des particules sans vie, c'est se condamner à n'introduire ensuite la vie et le sentiment que par une négation des principes de contradiction et de causalité.

— Mais, dira-t-on encore, les facteurs réels, les causes objectives peuvent fort bien contenir plus que ne contiennent nos formules. — A la bonne heure, c'est précisément ce que nous croyons pour notre part; mais alors, ne présentez plus vos formules mécaniques comme des principes suffisants d'explication. Dites : — Puisque la matière devient consciente d'elle-même, il y avait quelque chose, dans les facteurs originels, qui était capable de s'organiser en conscience; les unités ultimes de la matière étaient des unités d'attraction et de résistance avec *quelque chose* de plus. — C'est ce quelque chose que vous avez précisément supprimé et que vous essayez en vain d'introduire plus tard par une sorte d'escamotage.

Il est donc opposé à la fois au principe de contradiction et à celui de causalité de représenter le mental soit comme conséquence, soit comme effet de facteurs supposés tout physiques; d'autre part, un *aspect* qui n'est ni la conséquence ni l'effet des facteurs initiaux est un phénomène sans cause. Nous revenons ainsi au dilemme déjà posé : — Si le double aspect n'existe que chez les êtres vivants, d'où vient cette exception qui suppose une création? Si le double aspect existe partout, alors le philosophe ne peut se contenter d'explications purement mécaniques, même dans le monde minéral. Seul le physicien peut le faire : l'étude physique des minéraux et du monde inorganique, en effet, ne roule que sur des relations d'espace et de temps, d'où, *par abstraction*, on exclut le *réel objectif*, et aussi le *réel subjectif*. Mais, dans l'homme, nous ne pouvons faire abstraction de ce fait que l'être existe *pour soi :* la psychologie ne peut donc être purement mécanique; encore bien moins la métaphysique et la cosmologie.

CHAPITRE DEUXIÈME

MONISME EXPÉRIMENTAL DES IDÉES-FORCES. LES FAITS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION.

I. Distinction du monisme transcendant et du monisme immanent. — Nécessité de chercher une unification interne et immanente des phénomènes de l'univers. — Vrai principe du monisme. Déterminisme et action réciproque universelle. A ce point de vue, les faits mentaux ont-ils une *efficacité*, une *force*. — Divers modes d'influence des faits de conscience : 1° comme moyens de *contre-balancement* et d'*équilibre* avec les forces du milieu; 2° comme *excitateurs dynamogènes*, moyens d'*organisation* et de *concentration* des forces; 3° comme *modificateurs* de l'*intensité des sentiments* et de l'*intensité des impulsions;* 4° comme moyens de *fixation* et d'*association;* 5° comme moyens de *classification* et de *généralisation;* 6° comme moyens de *renouvellement*, de *réminiscence* et de position dans le *temps;* 7° comme moyens de *causalité* empirique; 8° comme forces de *réaction* et de *direction;* 9° comme moyens *abréviatifs* de l'évolution; 10° comme moyens de *sélection* consciente, de *finalité* et de réalisation pour les *idéaux;* 11° comme moyens d'*objectivation* extérieure; 12° comme *facteurs constitutifs de la réalité* même.— Que l'évolution universelle n'est pas universelle sans le *mental.*

II. Rétablissement du point de vue *qualitatif* et de la *hiérarchie* dans le déterminisme universel. 1° Comment notre représentation de l'univers et de nous-mêmes est relative à nos moyens de sentir et variable selon ces moyens. Diverses hypothèses. — Comment nos explications des phénomènes sont des transpositions d'un de nos sens à l'autre. 2° Hiérarchie des sens; détermination du sens le plus fondamental et des éléments qui lui donnent ce caractère. 3° Hiérarchie du physique et du psychique. Substitution au double aspect d'une seule réalité, analogue au mental, avec aspect mécanique. Supériorité *philosophique* de l'expérience interne sur l'expérience externe, comme révélation de la réalité totale.

III. L'activité mentale. — En quel sens les faits de conscience sont des forces plutôt que les faits physiques.

I

Les faits mentaux comme facteurs de l'évolution. Leurs divers modes d'influence.

I. — C'est le besoin d'unité qui a porté les esprits scientifiques à maintenir une seule sorte d'explication, — l'explication mécanique, — tout le long de l'évolution physique

et biologique; mais nous avons vu qu'ils n'ont point poussé l'unification jusqu'au bout : ils ont laissé subsister le dualisme de l'aspect mental et de la réalité mécanique. Un besoin d'unité plus complet aboutit au monisme. Comment donc faut-il concevoir ce monisme? — Il y a deux manières, l'une transcendante, l'autre immanente. La première consiste à supposer au fond des choses une substance ou force inconnaissable, insaisissable à l'expérience, qui se manifeste dans le monde sous deux modes. C'est un type d'explication antérieur à Hume, quoique reproduit par Spencer; on n'unit ainsi les choses qu'au moyen d'une X, sans savoir si cette X est en elle-même unité plutôt que multiplicité. Qu'est-ce, par exemple, que l'Inconnaissable? Une sorte d'abîme d'où l'on peut faire sortir tout ce dont on a besoin. Quand, du fond de cet abîme, la sensibilité jusqu'alors absente du monde jaillit comme un phénomène de surcroît, cette apparition est le pendant des créations successives de la Bible; c'est un don gratuit, une révélation gracieuse de l'Inconnaissable, qui, après s'être manifesté d'abord sous une seule forme, sous une seule personne, le *physique,* se révèle, comme Brahma, sous une seconde forme et une seconde personne, le *mental.* Le lien des deux, leur unité demeure à jamais cachée dans le mystère du Dieu inconnu. Ce monisme transcendant qui vient couronner le dualisme nous laisse en présence de trois mystères : la substance inconnaissable, l'aspect physique existant d'abord seul, puis l'aspect mental survenant à côté du physique, fantôme qui naît et s'évanouit sans pouvoir être expliqué ni produit par les lois mêmes du physique. Un tel système, évidemment, résout la difficulté première en la triplant par l'adjonction de deux autres difficultés non moins insolubles. Par ce pseudo-monisme, on n'a introduit aucune unité dans le monde : au lieu d'une évolution unique, nous avons une évolution physique à laquelle se superpose une évolution mentale, sans autre lien entre les deux que le trait d'union placé par Bain dans sa formule du « mental-physique (1) ».

De même que ce faux monisme brise l'*existence* en deux ou plutôt en trois tronçons, de même il ne saurait constituer ce que Spencer appelle « l'unification du *savoir* ». Si, en effet, les caractères du mental sont tels qu'ils puissent être tirés, comme simples conséquences, de la théorie de la « persis-

(1) Voir le chapitre précédent.

tance de la force », tout comme l'évolution des corps peut être déduite de cette théorie, alors la conscience doit être elle-même un mode de force, elle doit prendre place dans le cercle des échanges entre les forces corrélatives : elle n'est donc plus un pur *accessoire* des modes de la force physique ; elle doit être un de ces modes mêmes. Si au contraire on maintient, ainsi que le fait Spencer, l'irréductibilité du mental au physique, comment, avec cette dualité insurmontable, peut-on se flatter d'avoir réduit le savoir « *à l'unité* »? Une unité transcendante et en dehors de toute expérience est un pur « problème » que la pensée se pose sans pouvoir le résoudre ; s'en servir, sous le nom d'Inconnaissable, pour l'unification des choses est illusoire. L'unité toute relative qu'on peut chercher et dont on est obligé de se contenter, ce n'est pas celle d'une substance inconnaissable ni d'une cause inconnaissable, c'est l'*unité expérimentale de composition* de tous les faits et de tous les êtres, qui est un lien *immanent* et non plus transcendant : les phénomènes de l'univers doivent être des moments divers de quelque même action connue par expérience, de quelque même processus composé d'éléments analogues à tous ses moments. Dès lors, comme nous le verrons, il n'y aura plus deux « aspects » d'un Inconnaissable, mais une seule réalité d'expérience offrant diverses formes liées entre elles.

II. — Le principe du monisme immanent et expérimental est le suivant : « Tous les faits de l'univers, sans exception, doivent être engagés dans des liens d'action et de réaction, et former un seul tout dynamique. » Or, à ce point de vue, on ne saurait reléguer le mental « dans les limbes de l'inertie causale ». Le mental, en effet, fait tout au moins partie des phénomènes composant l'univers ; si donc il est *conditionné*, il doit être *conditionnant*. Il est un des éléments de la corrélation universelle entre les phénomènes, corrélation que nous appelons *influence mutuelle*, *causalité empirique*.

Sous ce premier rapport, les états mentaux, les sentiments ou idées manifestent des modes nombreux d'influence et, à ces divers titres, sont des conditions ou facteurs de l'évolution. Passons en revue leurs modes principaux d'action ou de réaction.

1° Les faits de conscience sont des moyens de *contre-balan-*

cement et d'équilibre avec les forces du milieu. Selon la théorie biologique de Spencer, la raison d'être de toute fonction de la vie est de contre-balancer, par une exertion de force, quelque force qui tend à la détruire (1). En supposant que cette théorie soit vraie, le sentiment et la conscience ne doivent pas être des accompagnements inutiles; ils doivent avoir un rôle actif dans les « contre-balances » de la vie. Nous l'avons vu en effet, si des mouvements organiques sans aucune conscience avaient été suffisants pour contre-balancer les forces antagonistes, ils auraient dû seuls se produire; or, de fait, le subjectif s'est manifesté, en outre des arrangements physiques et au-dessus d'eux; c'est donc qu'il était utile. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une utilité préconçue et prévue par quelque intelligence supérieure, il ne s'agit pas d'une cause finale; il s'agit simplement de l'*utilité* au sens darwiniste et évolutionniste, — *efficacité, supériorité de fait* dans la lutte pour la vie. La sensibilité accompagne seulement les actions qui sont directement en relation avec les changements du milieu, tandis qu'une grande somme de travail est accomplie par les organes d'une manière insensible *pour nous;* cette différence entre les actions senties et les actions qui ne le sont pas n'est explicable que si la sensibilité inhérente aux premières est un élément nécessaire dans les contre-balancements que présente la vie avec son milieu. Le foie, par exemple, les poumons, la rate accomplissent leurs fonctions normales sans l'accompagnement de la conscience cérébrale, qui, en conséquence, eût été inutile, nuisible même à la balance générale; mais ces mêmes organes produisent un retentissement de peine dans la conscience cérébrale quand leurs fonctions ne sont pas bien remplies; il y a donc une influence réactive de la volonté que la peine sert à rendre possible et qui est requise pour la sûreté de l'organisme. De même, des arrangements purement inconscients et insensibles de l'œil, de l'oreille, de la bouche, du nez, des doigts, n'auraient apparemment pu suffire à la besogne que ces organes doivent remplir, puisqu'il y a en fait des modes différenciés de sensation attachés aux courants sensoriels et qui assurent le consensus de la vie. En un mot, la loi biologique de l'équilibre mobile, admise par Spencer, implique la supposition que *chaque fait*

(1) *First Principles*, p. 507 de l'édit. angl. — Voir aussi Guthrie, *ibid.*, p. 366.

qui se produit dans l'être vivant est une réponse à quelque force actuellement en action sur lui. La recherche des plaisirs *comme tels* et la fuite des peines *comme telles* ont donc l'une et l'autre servi, si on regarde au plus profond des choses, à maintenir l'équilibre mobile de la vie, et c'est pourquoi elles ont, *comme sentiments* et *appétitions*, joué un rôle actif dans l'évolution de la vie même. Un disciple de Spencer, M. Sergi, a écrit tout un livre destiné à expliquer, par la sélection naturelle, l'origine des fonctions psychiques comme fonctions biologiques de protection pour l'individu et pour la race. Comment donc peut-il admettre, sans se contredire, que le psychique soit « un appendice inutile », puisque le psychique est, de son aveu, un moyen de lutter avec avantage dans le grand combat pour l'existence? Si, pour l'animal ou pour l'homme, la conscience de l'effet à produire ne servait à rien, comment les êtres conscients seraient-ils précisément ceux qui l'ont emporté de fait dans la lutte?

Nous sommes ainsi forcés de conclure que le sentiment et la conscience ont été des facteurs actifs de l'évolution et que toute théorie cosmique où l'on omet ces facteurs, où on se flatte d'expliquer le développement des êtres par des relations purement physiques, est *philosophiquement* insuffisante. Sans doute les sentiments n'agissent pas en dehors et à part des actions nerveuses et cérébrales : ce ne sont pas des phénomènes détachés de toute relation avec le milieu matériel; c'est ce qui fait que le physicien peut, dans sa science spéciale et fragmentaire, substituer au plaisir et à la peine leurs manifestations physiques. Mais, pour le philosophe, qui considère le tout, plaisirs et peines sont des phénomènes faisant partie de la série universelle. Il est donc aussi absurde de dire : le cerveau pourrait fonctionner *de la même manière* sans le sentiment, que de dire : le sentiment pourrait se produire *de la même manière* sans le cerveau. La nature réelle ne connaît pas nos abstractions. Si l'émotion et l'appétition n'ont pas agi sur le monde matériel du haut d'un monde tout spirituel, par un pouvoir occulte, elles ont agi par les processus concrets dont elles sont partie intégrante, par les mouvements mêmes qui les accompagnent et les suivent, en un mot par le *lien causal* de nature inconnue qui fait que le plaisir, la douleur et le désir sont, comme tout le reste, des anneaux de la chaîne sans fin. Quand donc un philosophe, à l'exemple de Spencer, explique la for-

mation des organes des sens et du système nerveux sans tenir le moindre compte du plaisir et de la douleur chez les êtres sentants, il ne donne qu'une explication par le dehors, une explication abstraite et symbolique, valable en physique pure, mais qui n'exclut pas, qui appelle au contraire une explication plus interne et seule philosophique, où il redevient vrai que le plaisir et la peine ont eu leur rôle dans le tout. On en peut dire autant de l'idée, ce chef-d'œuvre d'art qui est en même temps nature et vie. Le même processus réel qui agit se pense, et il n'agit pas indépendamment du fait de penser, ni ne pense indépendamment du fait d'agir ; on ne peut pas séparer la pensée du processus même comme un « résultat collatéral » : ce dualisme est enfantin. Il n'y a point un royaume des réalités où tout serait mouvement, un royaume des ombres où brillerait la lueur inerte de l'idée.

Nous allons maintenant essayer de déterminer le rôle de la conscience d'une manière plus précise, d'après l'expérience même.

2° La conscience agit d'abord comme *excitant général de l'activité*, *de l'énergie mentale et*, corrélativement, *de l'énergie cérébrale*. M. Féré a cherché à démontrer, par des observations psycho-physiologiques, que toute sensation non pénible est un stimulant de la force ; il admet la « puissance dynamogène » de la sensation. Guyau, dans la « contribution à la théorie des idées-forces » que contient le chapitre final d'*Education et hérédité*, se demande s'il ne faut pas admettre, plus généralement, la puissance dynamogène de la conscience. « Nous aimons les sensations », a dit Aristote ; si nous les aimons, ajoute Guyau, c'est qu'elles ont par elles-mêmes un véritable effet tonique ; mais nous aimons aussi à avoir conscience : il est donc probable que nous en retirons un avantage immédiat de force générale. La conscience, en effet, implique un ébranlement harmonieux de tout l'organisme, une innervation régulière et coordonnée, un consensus de forces qui arrivent à se sentir dans leur union et à produire ainsi un surcroît de force générale. En même temps la conscience, constituant une organisation meilleure et une concentration des phénomènes psychiques, constitue aussi un centre d'action plus intense. « Il en est, dit Guyau, de l'esprit comme de la matière sidérale, qui attire en raison de sa condensation en noyau. » La conscience est

de l'action concentrée, devenue pour elle-même lumineuse, plus puissante sur soi et aussi plus puissante sur les autres forces en relation avec elle.

Nous allons voir cette puissance se manifester par des modifications d'*intensité*, de *durée* et de *direction* dues à la conscience.

3° La conscience est un modificateur de l'*intensité des sentiments*. Quand l'amour, après s'être ignoré, devient conscient, ce n'est pas une lumière passive qui s'y ajoute. M. Ribot le reconnaît lui-même avec les romanciers et les poètes, l'amour « redouble d'intensité par la conscience de soi, ou au contraire il est enrayé par des motifs antagonistes » devenus eux-mêmes conscients.

La conscience est aussi un modificateur de l'*intensité des impulsions*. Grâce à elle, l'impulsion prend la forme précise de l'idée, et l'idée est une *formule* qui se sait; or, tout acte formulé nettement acquiert par cela même, comme Guyau l'a fait voir, une force nouvelle d'attraction et de séduction. « Une tentation vague et mal déterminée pour la conscience reste facile à vaincre; dès qu'elle se détermine, se formule et prend les contours d'un acte conscient, elle peut devenir irrésistible. » Ce phénomène tient encore, selon nous, à ce que la formule d'un acte le rend non seulement possible, mais déjà actuel à son premier degré. Si toute cause contraire est absente ou si les causes contraires sont de moindre force, l'acte se réalise. La conscience est donc un facteur de l'effet total et a sa part d'efficacité. En éclairant, elle coopère au résultat. Frapper à tâtons ou frapper dans la lumière, ce n'est pas disposer de la même force : ce qui est clair peut l'emporter par ce fait même sur ce qui est obscur; la lumière est une des conditions de la victoire. L'acte conscient n'est pas simplement la force inconsciente plus l'épiphénomène inactif qui consiste à voir ce qui se passe; l'acte conscient est l'ensemble des forces inconscientes plus une certaine force additionnelle corrélative de la conscience même.

4° Sous le rapport de la durée, la conscience est un moyen *fixateur*, grâce auquel ce qui est acquis demeure acquis et sert pour des acquisitions nouvelles : c'est une capitalisation. Tant qu'il y a absence de conscience, tout est toujours à recommencer : c'est le travail de Pénélope; au

contraire, dès qu'il y a acte conscient, la fixation a lieu en raison même de l'intensité de la conscience et de la répétition de l'acte. C'est seulement à la fin, quand l' « enregistrement organique » a eu lieu, que la conscience n'agit plus ou reporte son action ailleurs.

Non seulement la conscience fixe les termes, — images ou sensations, — mais elle fixe aussi les rapports ; elle établit ainsi des cohésions ou associations entre les états mentaux. Si on a conscience du rapport des parties au tout, de la cause à l'effet, du principe à la conséquence, ou même simplement d'une rencontre accidentelle dans le temps et dans l'espace, cette conscience ajoute aux raisons objectives d'association une raison subjective qui a une valeur considérable. Certains psychologues prétendent, on s'en souvient, que les idées se *lient* toujours indépendamment de toute conscience par des liens de pure contiguïté, que l'aperception de la ressemblance et de la différence, par exemple, est un simple effet qui n'influe jamais en rien sur l'association des idées. Il y a là une confusion. Le *rappel* des idées *une fois liées* ou soudées n'a sans doute pas lieu par l'aperception même de ressemblance ou de différence, qui supposerait déjà présents les deux termes à comparer. Mais la liaison même et la soudure des termes peut être ou *produite*, ou *accrue* par l'aperception de leur ressemblance ou de leur différence, car cette aperception augmente à la fois l'intensité des deux termes et l'intensité de l'acte établissant entre eux un rapport, conséquemment la *force* et la *durée* du lien des idées. Si l'idée *ab* éveille l'idée *ac*, ce n'est pas parce que *j'aperçois actuellement* la ressemblance entre *ab* et *ac* (ce qui serait un cercle vicieux), mais ce peut être parce que *j'ai aperçu autrefois* cette ressemblance, et qu'en l'apercevant je lui ai donné, avec une *existence idéale* qu'elle n'aurait pas eue sans cela, une *existence cérébrale*, un enregistrement organique. La conscience de la *similarité* est donc bien un moyen de fixation qui s'ajoute à la simple *contiguïté* et qui rend possible le rappel des idées une fois fixées. L'*idée, comme telle*, avec l'aperception qu'elle enveloppe, agit pour la conservation et le renouvellement d'impressions qui, sans elle, eussent été fugitives, et que leurs rapports purement mécaniques, inconscients, n'auraient ni fixées ni liées. Les découvertes de la science ne sont elles-mêmes souvent que la remarque, la conscience d'une connexion qui n'était d'abord qu'objective et qui, mille fois produite, avait mille fois passé sans être *aperçue*.

5° La conscience, par cela même, rend possible la *classification* au moyen des idées, résultat de la comparaison et de l'aperception des ressemblances. Supprimez la conscience, vous enlevez de l'univers, à vrai dire, la ressemblance : il restera bien des choses qui, *si* quelqu'un en avait conscience, seraient semblables; mais, en dehors de toute conscience, chacune est ce qu'elle est à part de l'autre, mécaniquement liée à l'autre, non *assimilée*, *comparée*, jugée semblable. Et on en peut dire autant de la différence. La classification par les ressemblances et les différences est donc bien un phénomène de conscience : objectivement, les choses se rangent et s'ordonnent suivant des lois toutes différentes de ce que nous nommons identité ou diversité.

S'il en est ainsi, la classification au moyen des idées, en même temps qu'elle introduit une nouveauté dans le monde, n'a-t-elle pas aussi une action nouvelle, qui, sans la conscience, ne se produirait pas? Quand nous aboutissons, par exemple, à former des idées générales comme celles de Patrie, d'Humanité, d'Univers, n'y a-t-il là que des formules et des signes sans vie, sans action? Agissons-nous de la même manière avec l'idée de l'Humanité ou de la Patrie que si nous n'avions pas cette idée? — On a vu plus haut le contraire (1). La classification des phénomènes et des êtres dans une conscience produit, comme telle, une réaction particulière qui n'aurait point lieu si l'être n'était pas parvenu à classer ainsi les choses. La connaissance des êtres et des types de la nature par notre intelligence réagit sur la nature même. En général, nos opérations intellectuelles, surtout le raisonnement, par la conscience même qui les accompagne et par les idées où elles aboutissent, constituent des facteurs nouveaux, liés sans doute à des mouvements cérébraux, mais où la conscience fait elle-même partie intégrante et agissante du processus sensori-moteur, au lieu d'être un résultat collatéral.

De même que la pensée généralise et classe, elle *abstrait*. Or, on a beau croire qu'une idée abstraite est sans force, c'est là une erreur que nous avons déjà signalée (2). Chaque progrès dans l'abstrait est une économie de force; par cela même, c'est un *surcroît de force*. « La pensée, dit Guyau,

(1) Voir livre troisième.
(2) *Ibid.*

est comme l'algèbre du monde, et c'est cette algèbre qui a rendu possible la mécanique la plus complexe, qui a mis la plus haute puissance entre les mains de l'homme. » La pensée semble d'abord n'être que l'esquisse affaiblie des choses; elle est mieux : elle en est l'idéalisation vivante, en voie de réalisation. Toute ligne nettement tracée dans la conscience devient une direction possible dans l'action. « De telle sorte que la pensée abstraite, qui semble ce qu'il y a de plus étranger au domaine des forces vives, peut être cependant une très grande force sous certains rapports et même la force suprême, à condition qu'elle marque la ligne la plus droite et la moins résistante pour l'action. Les voies tracées dans le monde par la pensée sont comme ces larges percées qu'on aperçoit d'en haut à travers les grandes villes : elles semblent vides au premier abord, mais l'œil ne tarde pas à y découvrir le fourmillement de la vie : ce sont les artères mêmes de la ville, où passe la circulation la plus intense (1). »

6° La conscience n'est pas seulement une force de renouvellement et de réminiscence qui reproduit les faits antérieurs; elle les situe dans le *temps* et, par là, elle nous ouvre un nouveau domaine très différent de l'espace. On a remarqué avec raison que, pour les faits inconscients, il n'y a ni avant ni après : ils peuvent avoir leur situation dans l'étendue, mais ils n'ont pas de position assignée dans la durée. Ils ne se passent dans le temps que pour un observateur du dehors qui est doué de conscience. Au contraire, les faits de conscience se classent dans le temps et y prennent position (2). C'est donc une sorte d'infinité nouvelle, celle de la durée, qui vient se révéler dans la conscience et par la conscience.

En même temps le *progrès* devient possible, puisque le présent sert de point de départ pour un futur travail. Par elle-même, la série des phénomènes naissait et mourait à chaque instant, emportée dans une vicissitude continuelle : aucun changement n'y pouvait être introduit que par une action extérieure; en dehors de cette action, la série se serait répétée indéfiniment sans se modifier, sans savoir qu'elle se répétait et surtout sans savoir qu'elle pouvait être modifiée. Au contraire, introduisez la conscience; aussitôt une perspective s'établit, un monde nouveau s'ouvre : celui du temps,

(1) Guyau, *Education et hérédité*. (Conclusion.)
(2) Voir Ribot, *Maladies de la personnalité*.

semblable à une longue ligne fuyante sur laquelle les objets se disposent en un ordre régulier et où l'avenir prend la forme d'un progrès possible.

7° L'idée de la succession dans le temps amène celle de succession *régulière;* nous remarquons non seulement des antécédents et des conséquents, mais les mêmes antécédents suivis des mêmes conséquents. De l'idée de succession régulière naît celle de *causalité empirique;* la conscience est donc un moyen d'établir entre les phénomènes des liens de causalité.

Par là, elle nous dote nous-mêmes d'une causalité réfléchie. Devant un fait, nous concevons la possibilité du conséquent qu'il a amené ; de plus, comme la régularité apparente n'est pas complète dans nos états de conscience, nous arrivons à concevoir au même moment divers effets *possibles*. L'idée du possible naît ainsi en nous, et d'un possible pour nous incertain, ambigu. Or, un être qui a l'idée de lien causal dans le temps et projette dans l'avenir des possibles contraires arrive nécessairement à se poser ce problème intérieur : — Si je réalisais celui-ci et non celui-là? Si je choisissais? Si j'intervenais par l'idée même que j'ai de l'avenir dans la production de cet avenir et, par conséquent, dans la causalité universelle? Si je faisais, comme l'aiguilleur du chemin de fer, dévier le train lancé dans telle direction vers une direction divergente? — Supprimez la conscience, jamais cette divergence n'eût eu lieu. Nouvelle preuve que l'être conscient n'agit pas comme un être inconscient à qui on ajouterait un éclairage de luxe.

8° La conscience, grâce à toutes les actions qui précèdent, est une force de *réaction* qui, par la réflexion sur soi comme par l'attention au dehors, modifie le cours antérieur des choses. Si j'ai conscience d'un danger, je ne suis pas dans le même état que l'être qui n'aurait point cette conscience, car l'idée même du danger devient un des facteurs de mes actes. Si j'ai conscience de la colère qui m'agite, je deviens par cela même capable de réagir contre ma colère.

La conscience est donc un moyen de *direction*. Le cerveau des mammifères est un organe d'équilibre instable où se manifestent des courants contraires; quand il y a conflit et alternative, la conscience se produit et est intense; de plus, l'idée de l'alternative devient elle-même un des éléments de la solution : la pensée des actions diverses et de leur valeur dif-

férente entre parmi les causes directrices de ces actions. L'idée réagit même sur nos émotions profondes, dont elle ne fut d'abord que la conscience réfléchie, en leur donnant une détermination et un caractère défini, qu'il s'agisse des émotions intéressées ou des émotions désintéressées. En les spécifiant ainsi, elle les *dirige*. Par exemple, l'amour réfléchi de la patrie ou de l'humanité, en se concevant lui-même et en se distinguant spécifiquement d'autres amours, prend conscience de son but et du chemin qui y conduit. Or, ce qui modifie la direction d'une force pour la déterminer, la spécifier et la diriger, enveloppe aussi nécessairement quelque force, tout comme la digue d'un fleuve ou le frein d'une voiture. Les idées impliquent donc, au point de vue mental et cérébral, des forces directrices, parfois purement limitatives, comme quand elles se bornent à réfréner, parfois excitatives, comme quand elles poussent à l'action. Elles sont elles-mêmes des forces *auxiliaires*, c'est-à-dire qu'elles diminuent les résistances en imprimant aux forces nées des émotions la direction la plus favorable : si j'agis en sachant ce que je fais, je puis éviter les chocs, les rencontres, les frottements, les pertes de force vive.

9° La conscience est, par cela même, un moyen *abréviatif*, qui peut réduire énormément la durée de l'évolution et le nombre des coups de dés sur la table de l'universel hasard : « elle pipe les dés », ou plutôt regarde d'avance le dessous, le côté qu'il est nécessaire de faire paraître. Un navire abandonné sur la mer arrivera peut-être à New-York après des siècles : il y arrivera directement et rapidement s'il y a sur ce navire un pilote, une carte et une boussole. La conscience, produit si complexe de la nature, est donc elle-même une simplification. Elle nous épargne la peine de repasser par tous les états nerveux successifs qui l'ont amenée et qu'elle résume ; elle est un abrégé de l'évolution qui permet une évolution ultérieure plus rapide.

10° La conscience, pour intervenir ainsi dans l'évolution, se sert de la *sélection artificielle,* du triage intelligent et volontaire, qui continue et achève le triage naturel. Doué de conscience, un être peut poursuivre avec clarté le but obscurément poursuivi par les autres êtres : préservation de l'individu et de l'espèce, survivance dans la lutte pour la vie. La conscience sert ainsi à transformer le mécanisme en *finalité*. Tant qu'elle n'existe pas, on ne peut dire que la

préservation de soi ou la survivance soit la *fin* essentielle et universelle pour les êtres vivants. Les processus mécaniques de la « variation spontanée » et de la « sélection naturelle » peuvent sans doute, par leur action combinée, aboutir de fait au bien de l'être vivant; mais, étant des processus purement physiques, on ne peut dire qu'ils *tendent* à ce bien, ni que ce bien soit une *fin*. Le bien, heureux accident, surnage ici ou là, selon l'expression de William James, comme un des mille autres résultats physiques : l'évolution ne poursuit aucun bien. Mais supposez qu'à un certain moment des êtres naissent qui sentent et pensent un bien, qui conçoivent la survivance comme but aussi nettement que peut la concevoir Darwin lui-même, qui aient conscience de leur lutte intentionnelle pour la vie; les cerveaux ainsi accompagnés de conscience seront-ils supérieurs? Assurément. Quand le mécanisme arrive à se faire finalité intelligente, il acquiert la principale chance dans le combat pour la vie ou pour l'accroissement de la vie sous toutes ses formes. A ce titre, la conscience devient un facteur capital de la sélection.

Il résulte de ce qui précède que la conscience, chez l'homme, est un moyen de *réalisation* pour les idéaux, qui, sans elle, fussent demeurés de simples idéaux ou ne seraient passés à l'acte que par un accident heureux. Si je conçois l'idéal même de ma liberté possible et désirable, cette idée, devenant une fin, réagit sur le mécanisme qui déroulait auparavant sa fatalité rectiligne; elle change sa direction, le rend plus flexible, plus voisin de la liberté même. En un mot, la conscience est une force d'objectivation extérieure. Si on veut la comparer à la lumière éclairant une machine, il faut alors supposer une machine où la lumière même, en tombant sur une plaque daguerrienne sensible à ses rayons, produirait des réactions chimiques, lesquelles finiraient par se transformer en mouvement visible et par changer la direction de la machine. Ainsi, dans la boîte de Grove, un rayon de lumière produit successivement action chimique, chaleur, électricité, magnétisme, et fait mouvoir l'aiguille sur le cadran.

11° En même temps que l'idée est une force de réalisation et d'objectivation extérieures sous la forme de la *volition*, elle est une force d'objectivation interne sous la forme de l'*affirmation*. Toute idée en effet, si par hypothèse elle est seule,

s'affirme et affirme son objet. C'est par la conscience même de notre action et des bornes qu'elle rencontre, c'est-à-dire par l'*idée*, que nous arrivons à concevoir d'autres êtres que nous, des *objets*, que nous projetons en ces objets quelque chose de nous-mêmes, que nous en affirmons certaines qualités, ou certains rapports. Sans la conscience, il pourrait peut-être y avoir dans le monde de la *réalité*, mais il n'y aurait pas de *vérité* ni de *science*. Donc, quand même on admettrait ce paradoxe que, sans la conscience, tous les savants auraient fait les mêmes découvertes et formulé les mêmes lois, il manquerait toujours à ce mécanisme la *science* proprement dite, c'est-à-dire l'*affirmation* des rapports universels.

12° Allons plus loin; la *réalité* même du monde serait-elle la même sans la pensée qu'avec la pensée, sans le sentiment et le désir qu'avec le sentiment et le désir? N'est-ce point encore un pur préjugé, quoique invétéré, de croire que la vie consciente ait la fonction toute passive et superflue de refléter, à la façon d'un miroir, un monde réel qui serait *complet* en *existence* et en *fonction* indépendamment de tout état de conscience? Sans doute on est toujours obligé d'admettre un contraste entre la vie plus large du *tout* et les modes particuliers d'existence ou d'action qui constituent la conscience *individuelle;* mais on n'a pas le droit d'interpréter ce contraste entre la partie et le tout comme une opposition entre deux espèces dissemblables d'existence, l'une qui serait la « réalité », l'autre qui ne serait qu'une « réverbération ». Il est bien clair, a dit Lotze, que l'être de la *chose* n'est pas identique avec la phase de la pensée *individuelle* où la chose est directement perçue ou indirectement représentée; mais cela ne veut pas dire que l'être des choses soit complet et absolu en lui-même à part de tout facteur psychique et de toute conscience, et que l'existence se brise ainsi en deux sphères dissemblables. Au contraire, les *choses* ne sont dans la plénitude de l'existence que quand elles forment, avec la vie intérieure de la conscience et en relation avec la conscience, des parties inséparables de ce tout auquel seul nous pouvons attribuer l'entière *réalité*. D'une part, les choses ne sont pas simplement des modes d'appréhension d'esprits *particuliers*, le monde extérieur n'est pas l'illusion spectrale ou la projection d'esprits *individuels;* mais, d'autre part, rien ne prouve que l'existence des choses soit un fait consommé, complet, à part

de l'existence d'un élément *universel* de pensée, de sentiment, de conscience. Nous devons interpréter le monde comme un tout, non comme une juxtaposition incohérente de parties opposées; or, un monde où existe une vie consciente directement et immédiatement donnée à elle-même ne peut être interprété d'une manière intelligible et *une* d'après le pur réalisme, qui considère la pensée comme surajoutée à une réalité complète sans elle. Si nous voulons nous faire une idée véritable du *complet* et du *réel*, il ne faut pas en éliminer précisément ce qui achève le réel, ce qui le fait exister *pour soi-même*, il ne faut pas nous en tenir à ce qu'il y a de plus incomplet et de plus rudimentaire, à ce que nous nommons la matière brute, au lieu de considérer ce qu'il y a de plus achevé en existence, la vie consciente. Et, quand nous parlons de la vie consciente, nous désignons par là l'expérience tout entière, non pas seulement la pensée *formelle* avec son mécanisme froid et décoloré; non, c'est la totalité de l'expérience interne qui est la révélation à soi de la réelle existence des choses; c'est l'expérience comme *sentiment* et *action*, en même temps que comme *pensée*, qui nous donne une place parmi les choses réelles et, par cela même, fait que ces choses existent aussi pour nous. Car les choses n'existent pour nous que dans la mesure où nous leur prêtons quelque portion de ce que nous trouvons dans notre expérience interne, fût-ce seulement l'*action*, à défaut du sentiment et de la pensée que le vulgaire croit en être séparables.

Ainsi, par toutes les voies, nous arrivons à conclure que l'évolution universelle n'est pas vraiment universelle sans le psychique, que, par conséquent, elle ne se produit pas et ne s'explique pas entièrement sans le sentiment, sans le désir, sans la pensée. Les états mentaux sont donc, pour le philosophe, des facteurs de l'évolution autant que les facteurs purement mécaniques, seuls considérés par le physicien : le torrent des phénomènes ne coule pas d'une façon uniquement matérielle, qui exclurait de ses propres principes tout élément d'ordre mental. Les éléments psychiques ont existé, dès le début, sous une forme rudimentaire; l'évolution ne fait que les rendre de plus en plus manifestes par une concentration et une complication progressives.

II

Point de vue qualitatif. Hiérarchie des phénomènes.

I. — Dans les considérations qui précèdent, nous nous sommes placé au point de vue d'un déterminisme où tout serait sur le même plan et d'égale importance : c'est ce qui a lieu quand on ne considère dans les choses que les rapports quantitatifs et les rapports de causalité purement mécanique. Mais il existe aussi dans la réalité des rapports qualitatifs. A ce point de vue, la hiérarchie ne peut-elle reparaître dans le monde? Le monisme, au lieu d'affirmer simplement l'union et même l'unité fondamentale des choses, ne peut-il recevoir une détermination plus particulière et, selon qu'il mettra à la racine des choses le physique ou le psychique, devenir monisme mécaniste ou monisme psychique?

Si la réalité ultime est unité, les effets de cette réalité ultime doivent en manifester l'unité. Il n'y a donc pas un monde physique *et* un monde psychique ; il n'y a pas des phénomènes extérieurs *et* des phénomènes intérieurs. *Externe* et *interne* sont des termes purement relatifs qualifiant les phénomènes saisis dans la conscience, et ces termes sont absolument inséparables ; seulement l'interne enveloppe plus de qualifications que l'externe. Entre nos expériences *internes* et les phénomènes objectivés par nous que nous appelons *extérieurs,* la différence vient des diverses voies par lesquelles nous appréhendons le réel *un* avec ses qualités multiples, ainsi que des divers degrés de cette appréhension, tantôt plus fragmentaire, tantôt plus complète. Ainsi, pour donner un exemple, c'est le même processus réel qui est saisi partiellement par l'oreille comme son d'une plaque vibrante, partiellement par le toucher comme série de chocs dans la plaque, partiellement par la vue comme mouvement oscillatoire. Supposez que, par une merveille d'organisation, fût lié naturellement à nos yeux un appareil microscopique d'une puissance extraordinaire, grâce auquel nous verrions et lirions dans notre cerveau, devenu de part en part diaphane jusqu'en ses dernières molécules. En même temps que nous aurions la sensation du son, nous verrions les vibrations nerveuses, les valses d'atomes cérébraux répondant aux valses d'atomes aériens, et tout son,

en même temps qu'entendu, serait vu par nous dans notre cerveau comme mouvement ondulatoire. Maintenant, ajoutez à cette organisation extraordinaire un appareil acoustique non moins perfectionné que l'appareil optique, et qui ferait de notre oreille un microphone d'une puissance prodigieuse, capable d'entendre les sons formés dans le cerveau par tous les chocs mutuels des molécules. Nous entendrions alors continuellement ces molécules vibrer; la vibration cérébrale produite par la vision d'un objet, vibration vue elle-même dans notre cerveau par notre microscope cérébral, serait en même temps une vibration entendue par notre microphone cérébral. L'un nous semblerait même inséparable de l'autre, si jamais nous n'avions d'interception et d'interruption ni dans la vision interne des vibrations cérébrales, ni dans l'audition des sons ou accords cérébraux. Entendant toujours, voyant toujours, et toujours à la fois, enfin projetant au dehors toutes ces sensations, nous aurions la représentation des mêmes choses comme sons lumineux ou rayons sonores. Enfin, si nous avions un troisième appareil qui nous permît de *toucher* notre cerveau et de rendre ses vibrations sensibles au tact, tout y deviendrait à la fois visible, sonore et tangible. Par exemple, au moment où nous éprouvons un sentiment de frayeur, si nous pouvions voir, entendre et toucher dans notre cerveau les molécules vibrantes, et si nous avions encore d'autres moyens de perception assez complexes, assez puissants, assez concordants, nous saisirions le processus réel en son entier : la même réalité une et variée se verrait évoluer à la fois pour la conscience et pour les divers sens. Actuellement, le sujet conscient ne peut appréhender le même fait des diverses manières à la fois; la sensibilité tactile étant répandue sur tout le corps, tout mouvement de translation affecte bien notre sensibilité tactile, mais n'affecte pas nécessairement nos autres sens, parce que ces derniers sont *localisés* et *intermittents*. Il n'en serait pas de même s'il y avait concomitance perpétuelle de tous nos sens et si chaque objet provoquait toutes les sensations à la fois.

Faisons maintenant une autre série d'hypothèses. Au lieu de cette concomitance perpétuelle, supposons un isolement complet de chaque sens. « Si nous étions *tout* œil, a-t-on dit avec raison, comme nous sommes tout tact, nous *verrions* tous les mouvements », et nous ne pourrions faire autre chose. Ajoutons que, si nous étions tout ouïe, nous *entendrions* tous les mouvements et ne pourrions que les entendre.

C'est donc notre organisation fragmentée qui est cause de notre représentation fragmentée des phénomènes. Pour ce qui est de l'odorat et du goût, ces sens *chimiques* supposent certaines combinaisons particulières, et il n'est pas certain que tout mouvement, quel qu'il soit, les réalise, par exemple celui des vagues de la mer; mais tout mouvement pourrait être vu et entendu comme il peut être touché : nous pourrions voir les mouvements d'un acide et d'une base qui se combinent, nous pourrions entendre le frémissement de leurs vibrations combinées. Poussons donc jusqu'au bout l'hypothèse. Si nous étions tout ouïe, le monde ne serait qu'un concert, et, si notre ouïe était assez fine, nous entendrions rouler les astres, nous percevrions l'harmonie des sphères comme nous entendrions notre sang rouler et chanter dans nos artères. De plus, la causalité universelle, au lieu d'exprimer pour nous une impulsion réciproque universelle, serait toute ramenée à une harmonie, dans le sens propre du mot : avant chaque accord, nous nous en représenterions un autre dont il serait la résolution, et après chaque accord nous en attendrions toujours un autre, sans qu'il y eût jamais pour nous de cadence vraiment finale et parfaite. Nous serions aussi incapables de nous représenter le silence, la discontinuité des sons et accords, l'hiatus de l'harmonie, que nous sommes actuellement incapables de nous représenter une absence de cause, un hiatus dans la série causale. Pareillement, si nous étions tout œil, et si notre œil, toujours baigné de lumière, était toujours en action et réaction, le monde entier ne serait qu'un ensemble de mouvements vus, un immense spectacle, où nous ne pourrions concevoir un rayon qui ne fût pas le prolongement d'un autre et le commencement d'un autre. Nous ne pourrions pas même, dans la lumière universelle, nous représenter une complète absence de lumière, un vide noir qui fût nuit absolue. La causalité serait pour nous un rayonnement sans commencement et sans fin.

On peut aller plus loin encore. Au lieu de supposer que nous sommes tout ouïe, toute vue, tout tact, imaginez que nous sommes tout *émotion*, que nous percevons toutes choses comme plaisir ou peine, aise ou malaise, depuis la plus grande inquiétude jusqu'à la plus extrême angoisse, depuis le plus sourd bien-être jusqu'à la volupté la plus aiguë. Tous les phénomènes seraient alors des phénomènes voluptueux ou douloureux : toutes les influences extérieures nous feraient tressaillir d'aise ou de peine; sensitive d'une délica-

tesse infinie, sans cesse agitée en tout son être, sans cesse épandant ou reployant ses feuilles tremblantes et sentantes, notre conscience n'aurait et ne concevrait avec le monde extérieur que des relations de sympathie, de commune jouissance ou de commune souffrance. Nous ne verrions pas la lumière, nous sentirions un plaisir particulier sous son influence; nous n'entendrions pas les sons du violon, mais nous vibrerions dans son voisinage d'une émotion agréable : le monde ne serait pour nous qu'un drame de sentiments à nuances innombrables et à intensités innombrables; ce serait du plaisir et de la souffrance s'enflant ou se diminuant, montant ou retombant comme les vagues d'une mer passionnée.

Autre hypothèse: je suis tout impulsion, désir ou aversion; j'attire ou je repousse, je tends vers les objets ou je les fuis, je m'épanouis ou je me concentre. Toute ma vie est amour ou haine, mais amour sans connaissance de la cause, haine sans représentation proprement dite de l'objet. Le rêve d'Empédocle est réalisé, son monde est devenu le mien, il n'y a plus dans mon univers que « l'amitié et l'inimitié ».

Enfin, je puis aussi me supposer *pensée pure :* je ne jouis plus, je ne souffre plus, je ne sens plus, je ne veux plus, je n'aime ni ne hais : je comprends, je pense, je juge, je raisonne, je généralise, j'abstrais, je classe les genres et les espèces, je calcule les nombres et je trace les figures; c'est le monde de Pythagore réalisé, ou celui de Platon : une lumière élyséenne, sans chaleur et sans mouvement, le remplit de sa clarté indifférente et immobile.

Tel n'est pas l'état actuel de mon organisation. J'ai des séries de sensations diverses qui s'ajoutent et se mêlent, et toutes ces sensations sont liées entre elles par des rapports de concomitance, d'antécédence ou de séquence; mais les unes sont plus constantes et les autres plus inconstantes, il y a une basse fondamentale et des variations mélodiques. Tel est le monde de la qualité.

Ces principes posés, qu'est-ce que le son, par exemple, considéré en dehors de moi, comme une cause extérieure, comme une *force* extérieure? Ai-je le droit, en tant que philosophe, de dire que les causes *réelles* du son et de sa qualité propre se réduisent à des *mouvements?* Et en moi-même, le mouvement de la vibration cérébrale, résultant de la vibration aérienne, est-il la cause tout entière qui produit le son? — Non, cette vibration cérébrale, si je pouvais la voir avec le microscope décrit tout à l'heure, ne serait, en tant que *vue*, que de la lumière

réfléchie sur des particules vibrantes et se manifestant à mes yeux ; il n'y aurait pas là de quoi produire le son. Je puis me figurer aussi, nous l'avons remarqué tout à l'heure, des sensations *tactiles*, comme celle du doigt touchant une cloche, que j'aurais si je touchais mon cerveau vibrant quand la cloche même vibre ; mais dire que, dans la cause réelle et totale du son, dans la force qui le produit, il n'y a rien que la vibration aérienne plus la vibration cérébrale, en un mot du mouvement, c'est réduire la cause du son à ses seuls éléments *visible* et *tangible;* c'est simplement substituer deux associations de l'objet réel avec deux de nos sens à son association avec notre ouïe : c'est faire une transposition de l'ouïe dans la vue et le tact. Cette transposition n'est pas du tout une véritable explication ; c'est seulement une traduction d'une langue confuse et très synthétique dans une autre plus analytique. Nous pourrions aussi bien, nous l'avons vu, si nous étions organisés autrement, traduire tout dans le langage de l'ouïe et même dire, selon l'expression d'un philosophe anglais, que le tremblement visible ou tangible de l'air a pour *cause* un *son tremolo*(1); nous exprimerions alors les forces non en termes de mouvements dans l'espace, mais en termes de changements d'harmonie, de préparations et de résolutions d'accords : la science fondamentale serait pour nous la musique.

Pourquoi donc notre science actuelle se représente-t-elle un univers de mouvements tangibles ou visibles plutôt qu'un univers de sons? Pourquoi avons-nous une tendance naturelle et instinctive, comme Lewes l'a montré, à exprimer tous les « aspects objectifs », tous les phénomènes extérieurs, en termes de matière et de mouvement? Cela tient à la nature et aux rapports de la vision et du toucher, à la combinaison constante des sensations musculaires, si délicates et si variées, avec les sensations de la rétine ; cela tient aux associations anciennes et incessantes des expériences visuelles avec les expériences tactuelles et avec toutes les autres expériences extérieures ; cela tient enfin au plus grand ordre, à la plus grande précision de ces expériences comparativement à celles de tout autre sens. Voilà pourquoi « c'est le sentiment optico-musculaire de mouvement qu'on invoque seul pour l'interprétation des conditions objectives de la sensation », tandis qu'on laisse de

(1) Barratt, *Physical metempiric.*

côté les autres sens. Un changement extérieur, de quelque nature qu'il soit, est représenté comme mouvement dès qu'il est objectivé comme événement extérieur : le monde externe tout entier prend la forme d'un agrégat de choses visibles ou tangibles, et il est finalement résoluble pour nous en sensations tactuelles dont les sensations visuelles sont les symboles. L'espace étant une forme maintenant organique pour les trois sens de la vision, du toucher et de la tension musculaire, toute existence extérieure vient à être représentée comme partie d'un tout épandu dans l'espace. Un stimulus tombe-t-il sur les sens de la vision ou du toucher, il est aussitôt, grâce au mécanisme organique de ces sens, projeté en un objet matériel étendu ou en un mouvement d'objet étendu; si, au contraire, le stimulus tombe sur un autre de nos sens, comme l'ouïe ou l'odorat, le même résultat ne suit pas toujours nettement, excepté en tant qu'un son, une odeur se trouve associée à quelque objet matériel dont sa présence ravive l'idée. Quand donc nous croyons *expliquer* le son en le ramenant à une vibration de l'air, c'est parce que le mouvement est beaucoup plus susceptible d'une mesure exacte et d'un ordre universel que le son lui-même; s'il en était autrement, les mouvements seraient « expliqués », pour le savant, lorsqu'ils auraient été *exprimés* en termes de leurs sons correspondants. On dirait (pour faire une hypothèse) : un corps d'équilibre instable tombe *parce que* l'accord de septième a sa résolution sur l'accord parfait. Toute explication, en effet, suppose un passage facile d'un terme à l'autre, une association qui établisse la continuité entre les termes. Or, les objets extérieurs étant composés pour nous des résidus de sensations visuelles et de sensations tactiles, nous pouvons passer beaucoup plus aisément d'une sensation visuelle et tactile à l'objet extérieur tout entier que d'une autre sensation d'un autre sens; c'est ce qui fait que l'explication visuelle et tactile nous paraît plus objective. Au contraire, l'association continue des sensations visuelles avec les sensations auditives ou avec celles de température nous fait défaut, et c'est pourquoi nous passons si difficilement d'une sensation de son ou d'une sensation de chaleur à l'image d'un mouvement. Mais, comme on l'a vu, cela tient simplement : 1° aux discontinuités qui existent entre nos divers sens; 2° à la finesse analytique toute particulière et à l'universalité des sensations visuelles et tactiles.

En réalité, tout est pour nous objectif ou subjectif selon

le point de vue : la même série de phénomènes diversement ordonnée et combinée devient objet ou sujet. Par exemple, qu'est-ce qui constitue dans notre conscience l'objet appelé *feu?* L'objet *feu* est, pour nous, un ensemble de sensations visuelles, tactiles, etc.; c'est le *complexus* tout entier projeté en dehors de nous comme antécédent de notre sensation de chaleur. La sensation de chaleur est un extrait de ce tout complexe, extrait qui, faute d'associations distinctes et discernables avec le mouvement, demeure frappé de subjectivité (1). Il y a ainsi, dans notre conscience, identité fondamentale entre les sentiments subjectifs et les objets représentés : l'objet feu et le sentiment chaleur sont, dans la conscience, la même chose avec différentes associations.

Est-ce à dire que tout genre d'explication, c'est-à-dire de transposition et de traduction, soit indifférent? — Non, car l'évolution même des êtres organisés nous montre un ordre de développement et une hiérarchie.

Cette hiérarchie existe d'abord dans les sens mêmes. Le tact demeure toujours plus *fondamental* que la vue et l'ouïe, qui en ont été des raffinements au cours de l'évolution. Une lumière suppose un contact infiniment délicat, un son est un contact moins délicat; une pression, un coup sont un contact grossier et massif. « Comment un nerf, a dit Darwin, peut-il devenir sensible à la lumière? Plusieurs faits me disposent à croire que les nerfs sensibles au contact peuvent devenir sensibles à la lumière, et de même à ces vibrations moins subtiles qui produisent le son. » On sait comment Spencer, selon le même principe, a essayé d'expliquer la genèse de la vue. Il y a donc, dans l'ensemble des causes externes et internes dont le concours produit le tact, les éléments encore enveloppés de la vision. Selon Delbœuf, si le sens du toucher est fondamental, c'est qu'il est le sens de la pression, à laquelle toute cause physique peut se ramener : on ne conçoit pas qu'il puisse exister des êtres qui ne seraient pas doués de ce sens; ces êtres devraient pouvoir être écrasés sans qu'ils s'en aperçussent. D'après William James, au contraire, la pression est aussi subjective que la couleur ou l'odeur. Selon nous, il y a en effet dans la pression un mode de sensation subjectif, mais le conflit, la lutte, l'énergie contrariée, la volonté contrariée, voilà ce qui n'est pas

(1) Barratt, *Physical metempiric*, p. 176 et suiv.

pure *sensation* afférente, pure manière d'être affecté ; il y a là de l'*efférent*, et si l'on dit que l'efférent, étant l'action du sujet, est encore plus subjectif, oui, répondrons-nous, mais ce que nous objectivons, c'est précisément ce qui, nous étant le plus *intime,* nous paraît l'essentiel même de l'existence. Nous ne pouvons saisir un *objectif* transcendant qui ne ressemblerait en rien ni à nos *sensations passives*, ni à notre *réaction.* Tout ce que nous pouvons faire, c'est de nous projeter au dehors de nous-mêmes dans ce que nous avons de plus fondamental. Or, en fait, parmi nos sensations, les plus fondamentales sont celles de résistance ; parmi nos réactions, les plus fondamentales sont celles de l'*appétit* interne et de la *motion* externe. De là pour nous, étant donnée notre organisation actuelle avec son évolution passée, la nécessité de concevoir philosophiquement le monde comme *appétit et sensation.* Si donc le tact est plus essentiel que les autres sens, ce n'est pas à cause de la nature spécifique des sensations qu'il fournit ; mais, d'abord, il est plus étroitement associé pour nous à l'idée de deux actions contraires qui résistent l'une à l'autre ; puis, il intéresse directement l'appétit en lui manifestant un contact *immédiat* qui menace ou favorise, un danger présent ou un secours présent : les autres sens, eux, voient les choses de loin et par de nombreux intermédiaires.

En résumé, d'hypothèse en hypothèse, la conception de l'univers la plus radicale à laquelle on arrive est celle de *pressions* et de *résistances*, ou plutôt d'*actions* et de *réactions*. Le mouvement, comme déplacement dans l'espace, n'est que le signe de ces rapports plus intimes ; et, s'il se représente toujours sous forme visuelle et tactuelle, c'est parce que ce sont là les formes où s'étalent le mieux les éléments divers de la représentation, projetés sur le tableau de l'espace. Ces éléments demeurent encore trop confus dans le son, surtout dans les sens de l'odorat, du goût, de la température, où nous ne saisissons que des masses informes et un pêle-mêle de sensations. Mais le savant qui s'imagine avoir expliqué radicalement et philosophiquement la nature en la ramenant à des mouvements, ressemble à un homme qui croirait avoir tout lu et approfondi parce qu'il aurait rangé tous ses livres en bon ordre dans sa bibliothèque, selon la classification la plus immédiatement intelligible et la plus commode.

II. — Après avoir montré la hiérarchie des sens, selon leur rapport plus ou moins immédiat à l'activité et à l'appétit, il reste à examiner si le physique, objet des sens externes, et le mental, objet de la conscience, ont, dans la réalité, la même valeur et le même rang. La balance est-elle égale jusqu'au bout entre le physique et le psychique? — Cette apparente égalité n'est soutenable que quand on se place, comme nous l'avons fait plus haut, au point de vue du déterminisme universel, mais il s'agit maintenant de savoir, dans ce déterminisme même, quelle est la hiérarchie des facteurs *déterminants*.

En premier lieu, on peut se demander si les changements psychiques sont la complication des changements physiques, ou si ce ne sont pas, au contraire, les seconds qui sont la simplification et l'extrait des premiers. Or, les changements internes sont beaucoup plus riches que les changements externes : ils ont lieu entre des *extrêmes* beaucoup plus divers et par des processus beaucoup plus diversifiés. La conscience passe du plaisir à la douleur, de l'action à la passion, de l'affirmation à la négation, de l'obscurité intellectuelle à la clarté intellectuelle, du désir à l'aversion, de l'indécision à la volition, etc. Et, parmi tous ces changements intérieurs, quel est celui qui domine les autres dans la conscience? Nous avons vu que ce n'est pas, comme l'a cru Herbart, le mouvement intellectuel de l'obscurité à la clarté, ni même celui de la différence à la ressemblance ou de la ressemblance à la différence. Le mouvement intellectuel ne se conçoit et ne se produit que par le mouvement du moindre plaisir au plus grand, et ce dernier suppose lui-même le mouvement du pâtir à l'agir, le mouvement de la volonté. Nous supposions tout à l'heure une intelligence pure et insensible, mais, à vrai dire, une telle intelligence ne passerait pas d'une idée à l'autre : aucun désir, aucun vouloir ne l'y exciterait; elle serait une intelligence morte. Aussi, sous le rapport qualitatif et sous celui de la causalité active, telle que nous pouvons la concevoir, le mouvement extérieur n'est pour nous qu'un extrait du mouvement intérieur, et il n'est saisissable que sous la forme d'un changement dans nos sensations intérieures de la vue, du tact et des muscles. Éliminez ces sensations, le mouvement ne contient plus rien que vous puissiez concevoir : il devient un changement de rapports dans l'espace entre des termes absolument irreprésentables, qui ne sont plus ni visibles, ni tangibles, ni réductibles à quelque sensation d'effort. Le

changement même dans l'espace ne se comprend que sous la forme subjective de changement intérieur, car qu'y a-t-il de plus immobile que le cadre de l'espace? Pour y introduire un changement, il faut y mettre quelque chose de soi et de la conscience qu'on a de changer, c'est-à-dire d'éprouver diverses sensations successives qu'on réunit sous une même pensée présente. La *perception* même du mouvement extérieur n'est, au fond, qu'un souvenir de notre propre changement et de notre propre durée, retenu et fixé par l'attention.

En second lieu, les faits subjectifs et conscients, avec leurs lois, sont pour nous les faits *réels* et *certains;* les faits objectifs et en particulier les faits cérébraux, avec leurs lois, sont seulement la peinture hypothétique ou le dessin hypothétique des expériences *subjectives* qui pourraient être réalisées par un spectateur imaginaire. L'observateur que nous avons supposé capable de voir au fond de nos cerveaux apercevrait dans leurs molécules de petits systèmes planétaires, comme disait Ampère; les mouvements de l'astronomie cérébrale lui sembleraient analogues à ceux de l'astronomie céleste, mais il demeurerait toujours en dehors des réalités; il ne pourrait concevoir ces dernières qu'en se représentant d'autres états subjectifs plus fondamentaux, avec d'autres lois subjectives dont les mouvements visibles ne seraient que la figuration. Ce qui est pour le moi expérience interne, par exemple un plaisir ou une douleur, devient sans doute, pour l'observateur du dehors, changement mécanique, événement *objectif*, mais la question est de savoir de quel côté est le signe et de quel côté est la chose signifiée? Le signe, c'est le mouvement, avec ses changements de position dans l'espace entre des particules recouvrant quelque chose qui nous échappe; car tout cela est *formel*, extérieur, réductible à de simples rapports qui expriment et signifient des relations plus profondes, inaccessibles à l'*observateur*. La vraie réalité signifiée, au contraire, est dans le mental, puisque ma douleur ou mon plaisir ne peuvent être une pure apparence.

Si donc nous voulons rétablir à la fois l'harmonie et la hiérarchie entre l'extérieur et l'intérieur, il faut conclure que le mouvement physique est l'abstrait et le substitut de changements internes, plus ou moins analogues à nos changements de sensation ou d'action. Au lieu d'être la *réalité*, le mouvement ne sera ainsi qu'un mode de représentation symbolique, répondant à quelque réalité analogue à ce que

saisit en soi-même la conscience, quand elle se réduit à ce qu'elle a de plus rudimentaire et de plus pauvre.

Au reste, s'il était vrai que tout, extérieurement, se ramenât à des mouvements transformés, — simples transports à droite de ce qui était à gauche, à gauche de ce qui était à droite, en avant de ce qui était en arrière, en arrière de ce qui était en avant, — comment comprendre que des figures de danse tout extérieures, non accompagnées d'aucun changement interne, produisissent dans la sensation ces différences profondes et intimes qu'on nomme plaisir et douleur, lumière et ténèbres, son et silence, froid et chaleur, etc.? Les *qualités* des choses seraient alors une vraie création de la conscience, puisqu'il n'y aurait au dehors que des rapports changeants de *quantités;* pour n'avoir pas voulu attribuer à la conscience une efficacité, on lui attribuerait un pouvoir créateur. Si on nous objecte une fois de plus que les qualités sont des « reflets » dans le miroir de la conscience, alors le reflet sera infiniment plus riche que l'objet reflété : il sera une nouveauté et une création par rapport à lui. Il est bien plus vraisemblable que ce qui se passe en nous est le prolongement, la condensation, l'exaltation de ce qui se passait déjà au dehors; c'est une composition et une combinaison de qualités déjà données en leurs éléments distinctifs et caractéristiques. La sensation de son, par exemple, trie, raffine, amplifie des actions et réactions, des pressions et résistances qui étaient déjà dans le nerf vibrant, et peut-être dans l'air vibrant, et peut-être dans les molécules de la cloche vibrante qui, tout à l'heure, nous semblait absolument étrangère à toute impression ou à toute tension. Quoi qu'il en soit, les objets de la sensation, une fois à part tout le subjectif, c'est-à-dire tout ce que nous mettons de nous dans la sensation qu'ils causent, ne peuvent se ramener à un simple *mouvement* d'éléments *uniformes* et *identiques :* ils renferment quelque chose de plus et de vraiment *interne.*

La science tend de nos jours à interpréter toute différence comme purement *quantitative,* mais la philosophie ne doit pas confondre les conditions d'*intelligibilité* avec les conditions d'*existence.* Nous *comprenons* quand nous avons réduit une multiplicité par nous *sentie* à une unité *conçue;* et la conception unifiante par laquelle nous nous exprimons à nous-mêmes les relations scientifiques du *réel* est naturellement empruntée aux *formes* et *aspects* les plus généraux que nous saisissons

dans les phénomènes : or, ce sont les aspects quantitatif et mécanique. Mais le philosophe ne peut pas regarder la forme quantitative et mécanique du réel comme *épuisant* sa nature et son fond, pas plus que le squelette n'est tout le corps. Les différences que nous découvrons dans notre appréhension du réel, dans notre sensation, doivent correspondre à des variations dans le réel lui-même, et le caractère original des phénomènes de la vie intérieure, leur caractère *qualitatif*, doit avoir sa source dans le caractère également qualitatif de la réalité totale, dont le mécanisme n'exprime que le côté quantitatif. Les *qualités* du réel nous sont connues *dans* et *par* leurs manifestations phénoménales, et celles-ci, en définitive, sont des manifestations psychiques; mais ces manifestations de la réalité, qui sont nos perceptions, ont beau être phénoménales et partielles, elles ne nous en donnent pas moins le droit de nous former une conception au moins partielle de la réalité totale. Il faut seulement la faire aussi peu fragmentaire que possible. Or, nous avons vu que le mécanisme est précisément la conception du monde la plus pauvre et la plus fragmentaire. Une conception du monde fondée sur les phénomènes de la vie interne, au contraire, enveloppe des éléments en plus : elle enveloppe des qualités, une activité spontanée, un mode de connexion réciproque autre que celui qui nous est familier dans la sphère du pur mécanisme. La fuite de la douleur, la recherche du plaisir, la douleur même et le plaisir, la sensation, la conscience de la ressemblance et de la différence, le raisonnement et son lien logique, enfin les *idées* de toutes sortes voilà des éléments qualitatifs dont aucun mécanisme brut ne peut rendre entièrement compte. En un mot c'est le matériel qui donne à la réalité une *quantité*, mais c'est le mental qui lui donne une *qualité*. Pour bien connaître la nature, il faut la voir non dans le repos et l'inertie de la quantité, mais dans le mouvement de la qualité aux mille formes changeantes; il faut la voir emportée dans la courbe infinie de son évolution : alors apparaît toute la variété sensible de la nature, comme sur le plumage des oiseaux les éblouissantes couleurs que cachait leur aile repliée éclatent aux yeux quand ils s'envolent. La conscience, loin d'être en dehors de la réalité, est l'immédiate présence de la réalité à elle-même et le déroulement intérieur de ses richesses.

III

L'activité mentale.

I. — En définitive, la question qui domine toute la psychologie et même toute la philosophie, c'est de savoir s'il y a un degré quelconque d'activité qui appartienne aux faits mentaux et qui leur donne un rôle actif dans l'évolution. Activité peut d'abord signifier *déterminisme* de rapports (sans *force* attribuée aux termes), c'est-à-dire *nécessité réciproque et universelle;* et alors il n'y a pas lieu d'exclure les phénomènes psychiques de l'ensemble des phénomènes qui se *conditionnent,* se *nécessitent,* se *déterminent* réciproquement, c'est-à-dire des facteurs du déterminisme universel, des *conditions du changement.* S'il n'existe d'autres forces que des relations réciproques et régulières, les sentiments et idées sont des forces aussi bien que tout le reste : ce sont même des relations conscientes et, quand il s'agit des plus hautes idées, conscientes de leur universalité. Mais le mot d'*activité* peut aussi désigner une action efficace, un vrai pouvoir causal, une exertion de puissance; et alors trois hypothèses sont possibles sur la nature de l'activité ainsi entendue : ou elle est physique, ou elle est psychique, ou elle est un *tertium quid*, une réalité supra-physique et supra-psychique, par conséquent transcendante.

En premier lieu, nous n'avons absolument aucune expérience d'une activité *physique.* Là où nous voyons un mouvement, nous *inférons* la présence d'une activité et d'une force, mais la notion même d'activité vient d'ailleurs, puisque tout mouvement dans l'espace se réduit pour nous à une perception de changements *effectués;* le mouvement n'est que le résultat visible de forces en train de se déployer dans des êtres extérieurs à notre conscience. Quant à ce que nous appelons un *corps*, c'est pour nous un ensemble de perceptions détachées du tout de notre conscience. Notre propre corps, en particulier, comme phénomène perçu, ne peut jamais constituer plus qu'un *fragment* du contenu total de notre conscience; on ne peut donc pas affirmer qu'il soit, en tant que corps à nous connu, le véritable et unique soutien de notre contenu conscient tout entier. Les relations dans lesquelles et par lesquelles notre corps se manifeste à notre conscience,

comme objet coloré et mouvant, ne constituent d'ailleurs ni sa vraie existence à lui-même, ni sa vraie activité. Les mouvements moléculaires du cerveau, des nerfs et des muscles sont, nous l'avons vu, de simples signes perceptuels, des modes de représentation qui, comme tels, ne produisent réellement ni le corps même ni les actions corporelles. La réalité apparente du corps, c'est-à-dire sa forme et son mouvement, n'est donc point sa réalité sous-jacente.

Faut-il se figurer la réalité sous-jacente comme un *tertium quid* qui serait, non seulement extra-physique, mais encore extra-psychique? — Ce *tertium quid*, cette réalité extra-consciente que l'on suppose seule douée d'activité, est elle-même une construction dont tous les éléments sont empruntés à notre conscience, y compris l'idée d'*activité*. Si nous n'avions vraiment aucune expérience de l'agir, agir ne serait plus qu'un *mot*, un symbole de pures relations entre des éléments inactifs, et l'activité *extra-consciente* ne serait plus elle-même qu'un fantôme. On dit : — Vous acquérez la notion d'activité en subissant l'action que d'autres êtres, par exemple d'autres hommes, exercent sur vos sens. — Mais me sentir passivement modifié ne m'apprendra pas l'existence d'une activité autre que la mienne, si je n'ai préalablement aucune expérience d'activité et d'activité *mienne*. Si je ne distingue pas le mouvement de mon bras, quand il est voulu par moi, du mouvement de mon bras contraint, je n'attribuerai jamais ce dernier à une action, à une volonté étrangère. C'est donc dans notre conscience seule que nous prenons l'idée et le type d'une action causale, c'est dans la tension de la volonté, suivie de détente et de déploiement, que nous trouvons notre expérience de l'agir, sans laquelle, encore une fois, ce mot ne serait plus qu'un terme abstrait dénué de sens. En aucun cas il n'est logique de dépouiller les faits de conscience de toute efficace pour admettre ailleurs une efficace dont nous n'avons plus alors aucun exemple connu, et surtout pour attribuer cette efficace à un troisième terme non moins *inconnu*, non moins *inconnaissable;* on aura beau prétendre que ce terme est tout en dehors de notre conscience, nous répéterons que notre conscience seule le pose, sans que l'on comprenne où elle en a pu prendre les éléments constitutifs.

Dès lors, il ne nous reste d'autre alternative que d'attribuer l'activité au contenu de la conscience. En fait, c'est parce que nous accordons à notre volonté une part quelconque dans

nos mouvements corporels que nous interprétons les mouvements extérieurs, surtout ceux des êtres animés, par une volonté plus ou moins analogue à la nôtre. — Mais précisément, objecte-t-on, vous n'avez point l'expérience d'une réelle efficace de votre volonté. Vous voyez seulement le mouvement suivre ou accompagner telle volition, mais vous ne voyez pas comment votre volition meut. Nous répondrons qu'il faut distinguer le mouvement tel qu'il est *perçu*, et le mouvement *s'exécutant*. Le *mouvement*, tel qu'il est *perçu*, est une simple représentation dans la conscience, un simple fragment du contenu total de la conscience; la volition ne produit pas directement et ne peut pas se voir produire le mouvement *perçu*. Mais, s'il n'y a pas action transitive de la volition sur la perception de mouvement, qui n'est qu'une sorte de choc en retour, il peut y avoir influence de la volition sur le mouvement *s'effectuant*, action immanente par laquelle la volition est elle-même processus moteur, identité profonde du désir et de l'agir, du vouloir et du mouvoir. En saisissant le vouloir, nous saisirions ainsi le *réel* de la motion même, son actuation. En fait, le mouvement n'est pas d'un côté et l'appétition de l'autre, comme deux courants divers qui tantôt se sépareraient, tantôt viendraient se réunir par accident; il y a un seul et même courant, un seul et même changement qui a lieu dans le *temps* et qui, par cela même qu'il n'est pas solitaire, mais aidé ou favorisé par d'autres changements simultanés, finit par prendre pour nous la forme de l'*étendue*. On a donc tort de couper artificiellement notre être en deux portions : 1° une conscience avec son contenu, 2° un corps supposé tout à part de cette conscience. D'un côté, mon corps ne m'est connu que comme fragment du contenu total de ma conscience, comme ensemble de signes perceptifs, parmi lesquels, au premier rang, sont les mouvements; d'autre part, dans la réalité, mon existence corporelle et mon existence psychique ne sont ni séparées ni séparables. La volition et la motion sont donc un même processus, considéré ici du point de vue de la conscience, là du point de vue de la perception. La volition sans motion est un abstrait, mais la motion sans volition est également un abstrait, un simple signe pour la perception. Dans l'expérience intérieure, je me vois *voulant*, *agissant*, et agissant sur un milieu qui *résiste;* je me vois, en un mot, faisant *effort* contre quelque chose; or, c'est là une volition concrète, une

volition-motion à son premier stade, dont les mouvements figurés dans l'espace sont une répercussion ultérieure.

II. — Le mental, avec son activité constante, se retrouve sous tous nos changements d'état physiologiques; il y a seulement, comme nous l'avons fait voir dans le cours de cet ouvrage, des cas où le mental sous-jacent aux changements de l'organisme retentit dans le cerveau et dans la conscience cérébrale; d'autres cas où il reste confiné dans la moelle, probablement sous forme de sensations rudimentaires et cellulaires, qui sont l'état fluide de la sensation au lieu de son état solide; d'autres cas, enfin, où il est presque latent et endormi dans les molécules ou atomes. En étendant l'induction, nous avons admis quelque chose d'analogue aux rudiments du mental sous tous les phénomènes, même inorganiques et dès le début de l'évolution. On ne peut, philosophiquement, se figurer les mouvements atomiques que comme enveloppant eux-mêmes des changements dont notre conscience est l'élévation à un ton plus haut, à une clarté supérieure. Le physique est l'ensemble des sensations de résistance actuelles ou possibles qui dérivent de la mutuelle action d'énergies essentiellement internes; il est pour la conscience un mode de sensation très élémentaire, très général, qui se retrouve toujours sous les modes plus élevés, et qui doit correspondre, dans les choses mêmes, à quelque sourd appétit. C'est la même action réciproque des choses qui est saisie tantôt comme expérience mentale, et tantôt, dans une autre partie de ses facteurs, comme mouvement physique; et il n'y a pas là, nous l'avons montré (1), deux *aspects* parallèles, mais une même série de faits diversement groupés, une même évolution réelle, dont c'est le mécanisme qui est un aspect. Cet aspect est extrait de l'ensemble par la spécialisation du moyen d'appréhension, qui est le *sens* : il est détaché du tout comme fragment pouvant se substituer au tout, de même qu'une formule algébrique subit les transformations et manipulations à la place des objets réels dans lesquels on finit par la retraduire (2). L'expérience interne est donc la plus complète, parce qu'elle nous fournit un supplément au mécanisme des faits externes : elle nous montre des processus non plus simplement pro-

(1) Voir chapitre précédent.
(2) Voir plus haut, *ibid.*

duits et *tout faits*, mais *en train de se faire*, ayant le sentiment de leur propre activité et de leur direction propre.

Si toute appétition est, dans la réalité, un processus moteur en même temps que sensitif (et *vice versâ*), nous pouvons conclure que toute appétition est *force*, *énergie*, au sens philosophique de ces mots. Désirer et sentir, c'est mesurer par la conscience, sous la forme d'une mesure concrète et non abstraite, un rapport de forces. L'arc vivant sent sa tension et l'énergie avec laquelle il se détend pour lancer la flèche : le vrai mouvement radical est son changement appétitif; le mouvement à travers l'étendue qu'il se représente est la figuration, dans le cadre mental de l'espace, du rapport qui existe entre le changement interne et les changements externes dont il rencontre le concours ou l'opposition. Nous sentons toujours notre énergie en synergie ou en conflit avec d'autres énergies. La *force* mécanique mise en liberté par l'innervation et que, dans notre vie intérieure, nous expérimentons comme impulsion de l'appétit, n'est distincte que *phénoménalement*, non en sa nature ultime, de cette impulsion même de l'appétit. L'appétit n'est donc pas seulement le *signe* du processus moteur, mais un de ses facteurs constituants dans la réalité, et probablement son facteur dominant. Dès lors, bien loin que les phénomènes vitaux et mentaux soient un simple résultat accidentel et un accompagnement ultérieur du mécanisme évolutif, ce sont au contraire, comme nous venons de le dire, les phénomènes mécaniques qui ne deviennent *philosophiquement* compréhensibles que par des facteurs ultra-mécaniques. Si tout mouvement local est objectif, toute force agissante est subjective, mentale, *plus que locale*. L'explication la plus radicale des mouvements et de l'universelle évolution est, selon nous, la tendance à réaliser le maximum de bien-être avec le minimum de peine. En un mot, l'activité réelle est dans le processus mental, qui, enveloppant toujours à un degré plus ou moins grand quelque conscience de soi et quelque perception des limites qu'il rencontre, enveloppe par cela même une représentation possible, une *idée* possible, où se posent l'un devant l'autre le sujet et l'objet. L'idée est la conscience claire de la force et de ses rapports avec les autres forces; elle en est la forme supérieure, à la fois intellectuelle et impulsive : elle est vraiment *idée-force*.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Principes généraux d'un évolutionnisme des idées-forces.

PRINCIPES PSYCHOLOGIQUES ET MÉTAPHYSIQUES

D'UN

ÉVOLUTIONNISME DES IDÉES-FORCES

LIVRE PREMIER

Caractères généraux et valeur des états de conscience.

CHAPITRE PREMIER

LA QUANTITÉ ET LES ÉLÉMENTS DE LA FORCE DANS LES ÉTATS DE CONSCIENCE

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CONSCIENCE ATTEINT-ELLE DES QUALITÉS RÉELLES ET DES LOIS RÉELLES

CHAPITRE TROISIÈME

LA CONSCIENCE ATTEINT-ELLE DES TERMES RÉELS

CHAPITRE QUATRIÈME

CRITIQUE DE L'INCONSCIENT

LIVRE DEUXIÈME

Les forces mentales et leurs corrélations.

—

CHAPITRE PREMIER

LE PROCESSUS APPÉTITIF OU RÉFLEXE MENTAL

CHAPITRE DEUXIÈME

RAPPORT DES IDÉES, SENTIMENTS ET APPÉTITIONS AU MOUVEMENT

CHAPITRE TROISIÈME

CORRÉLATION DES FORCES MENTALES ET LOI DE CONSERVATION DE LA FORCE MENTALE

CHAPITRE QUATRIÈME

DYNAMIQUE MENTALE ET MOUVEMENT MENTAL. — STATIQUE ET MÉCANIQUE DES FAITS MENTAUX

LIVRE TROISIÈME

Critique de la théorie de l'homme-automate.

CHAPITRE PREMIER

L'HOMME AUTOMATE ET LES REFLETS DU MOUVEMENT DANS LA CONSCIENCE

CHAPITRE DEUXIÈME

L'APPÉTIT COMME ORIGINE DE L'HABITUDE, DE L'INSTINCT ET DE L'ACTION RÉFLEXE

LIVRE QUATRIÈME

Monisme des idées-forces. Les états de conscience comme facteurs de l'évolution.

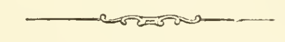
—

CHAPITRE PREMIER

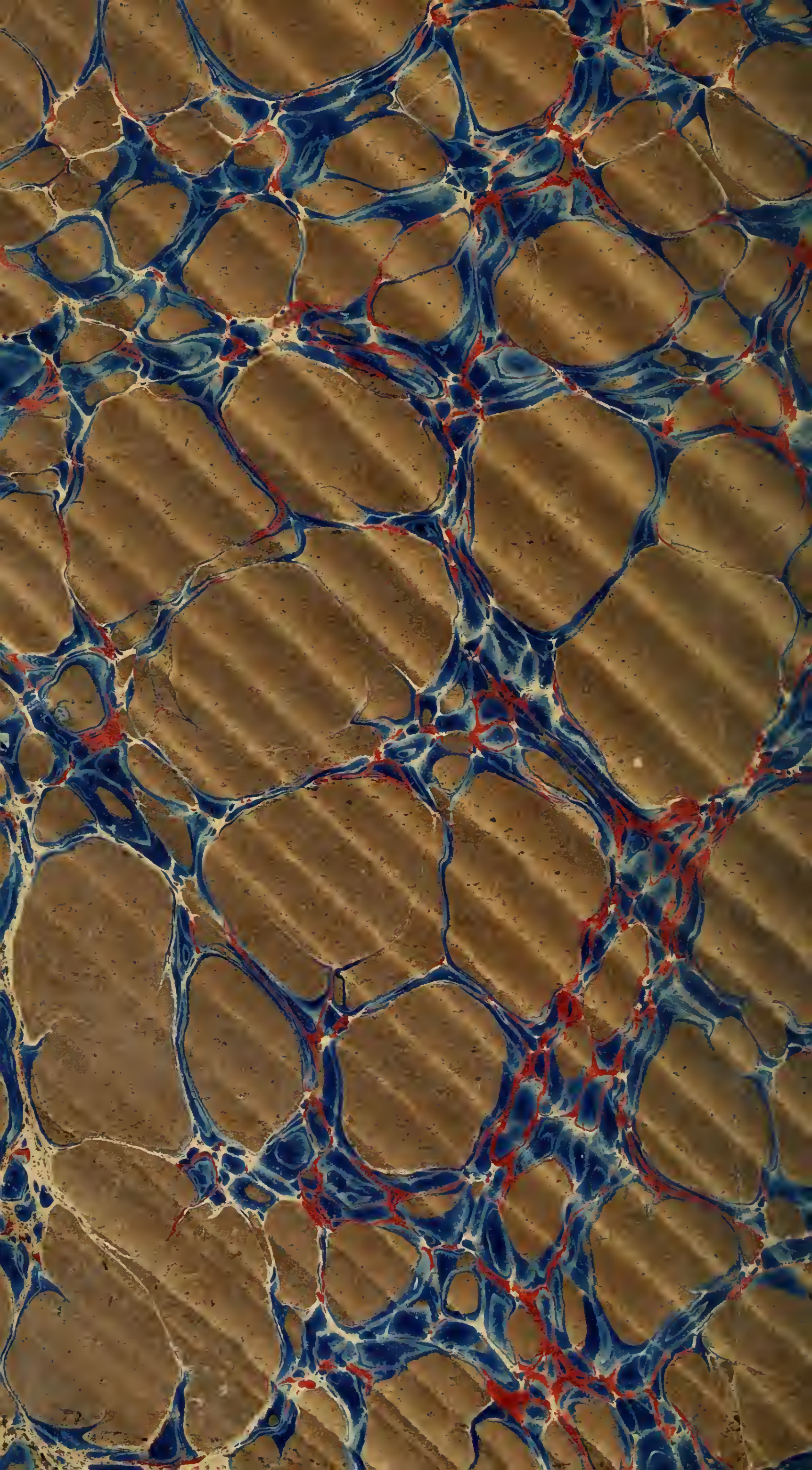
HYPOTHÈSE DUALISTE DES DEUX ASPECTS, PHYSIQUE ET MENTAL

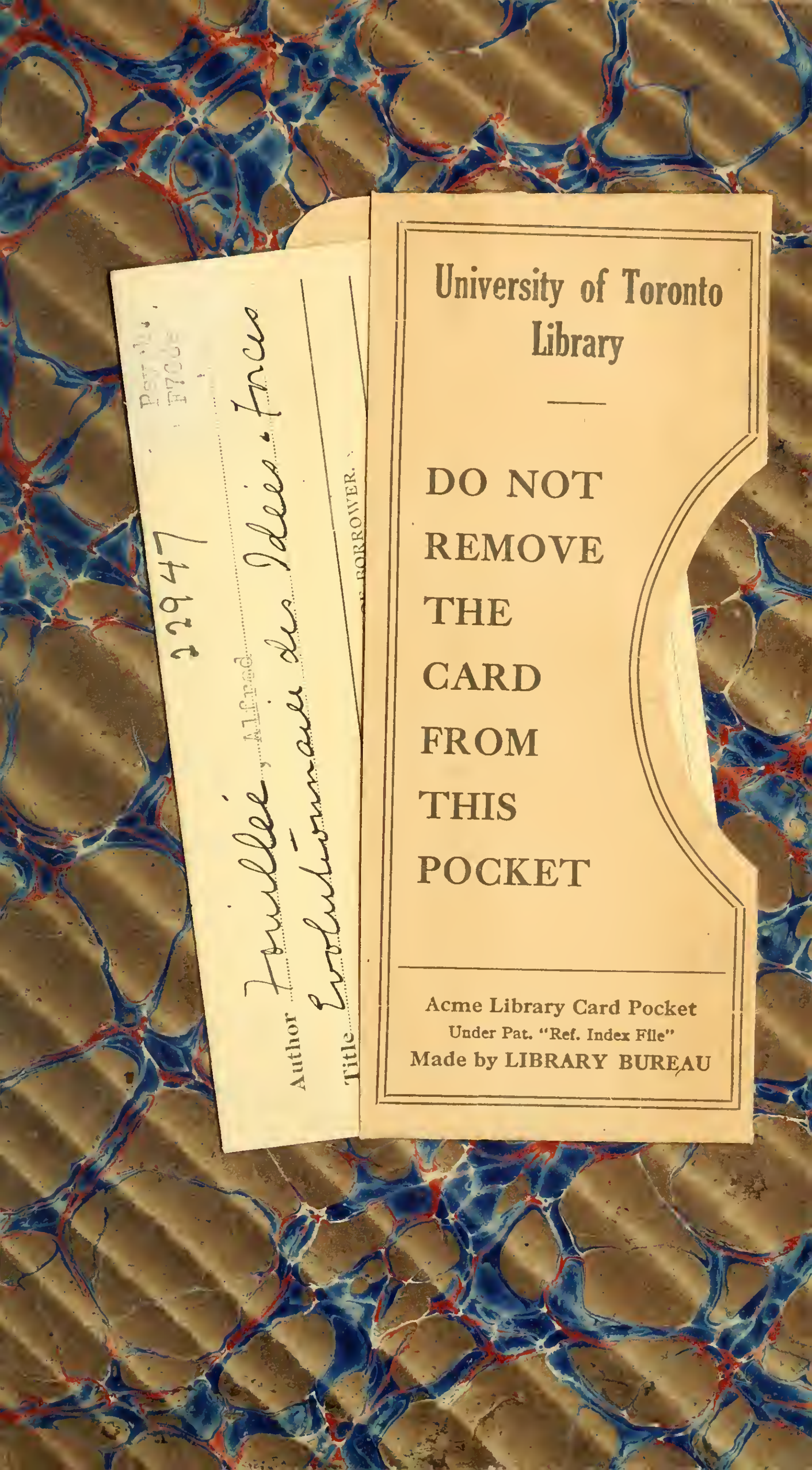
CHAPITRE DEUXIÈME

MONISME EXPÉRIMENTAL DES IDÉES-FORCES. LES FAITS DE CONSCIENCE COMME FACTEURS DE L'ÉVOLUTION



SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE Ve EUG. BELIN ET FILS





University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
22947
Author Fouillée, Alfred
Title Evolutionnisme des Idées-Forces
BORROWER.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 29 04 12 010 8